شرح الإمام محمد بن ولي بن رسول القرشهري

الإزميري

ت (١١٦٥ هـ)

على

الأشباه والنظائر

للإمام ابن نجيم

ت (٩٧٠ هـ)

دراسة وتحقيق

أ.د/ حسن أوزار
جامعة محمد بك قرامان أوغلو

أ.د/ مراد شيمشك
جامعة مرمرة

أ.د/ صفوت كوسه
رئيس جامعة إزمير كاتب شلبي

المجلد الأول

٢٠٢٥

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدَمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه.

إن لأمة محمد ﷺ ثلاث ميزات تفتقر لها باقي الأمم:

الأولى: أن القرآن الكريم قد حُفظ ووصل إلينا كما نزل دون أي تحريف أو تبديل أو زيادة أو نقصان. وسيبقى محفوظًا كما هو إلى يوم القيامة. وهذا ما نص عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ (سورة الحجر ٩).

الثانية: أنّ سيرة النبي ﷺ وسنته التي تُعدّ تجسيدًا لكلمات القرآن وتعبيرًا عنه بصيغة بشرية، قد تم تدوينها ونقلها إلى يومنا هذا دون تحريف أو نقصان. وإلى جانب هذه الظاهرة التاريخية، فإن آيات القرآن الكريم التي تأمر بطاعة النبي ﷺ واتباعه والتأسي والاقتداء به والاحتكام إلى تحكيمه تشير أيضـًا إلى أن السنة قد تم حفظها وتوثيقها بكل دقة ودون أي ضياع. وكل هذا كان مجتمِعا فيه في حياته ومُجسَّدًا بسنته بعد وفاته. وإن وظيفته ﷺ كمبيّن لكتاب الله تشير أيضـًا إلى هذا الأمر.

الثالثة: أنّ علماء الإسلام قد ربطوا الحياة الدينية بالحياة الدنيوية من خلال هاتين المصدرين أي الكتاب والسنة، ونتج عن ذلك كنز فريد تم حفظه منذ ظهوره حتى يومنا هذا.

ومن نتاج تراثنا في مجال العلوم الإسلامية تأتي الدراسات الفقهية. فقد برزت مؤلفات فريدة في هذا المجال ابتداءً من كتاب الطهارة وانتهاءً بكتاب الفرائض إضافة إلى كتب الفقه التي تشمل جميع مجالات الحياة. وضمن هذه الكتب فقد ظهرت مؤلفات فريدة ذات صلة ببعض الموضوعات الخاصة. ومن بين هذه المؤلفات كتب الأشباه والنظائر التي تشرح القواعد الفقهية الكلية والأحكام المشتركة أو المختلفة لمسائل مماثلة. وأن كتاب «الأشباه والنظائر» للعالم الحنفي الكبير ابن نجيم (ت: ٩٧٠/ ١٥٦٣) هو من أشهر الكتب المؤلفة في هذا المجال. وقد كُتبت له العديد من الشروحات والحواشي والتعليقات. ويعتبر الجزء الذي شرحه الإزميري من هذا الكتاب من أهم المراجع والمصادر وذلك لوضوحه وسهولة فهمه. ومن الميزات التي تولي هذا الكتاب أهمية وقيمة هو عيش المؤلف في فترة متأخرة واستفادته من الموارد الغنية التي كتبت قبله. ولذلك فإن تحقيق هذا الكتاب الذي يحتوي في مقدمته معلومات وافرة عن الكتاب ومؤلفه ومن ثم عرضه لاستفادة العلماء يعدُّ من إحدى الخدمات التي يمكن تقديمها تجاه علم الفقه. وأخيرا نتمنى أن يعود هذا الكتاب بالنفع والفائدة على الحياة العلمية، ونشكر مصطفى أركوش على مساهمته في الحصول على مخطوطاته، كما نشكر دار النور المبين على توليها طباعته. ونسأل الله أن يجعله عملا خالصا لوجهه ونافعا لعباده.

المحققون

الدراسة

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله. نحمده ونستعينه ونستغفره. ونعوذ بالله من شرور أنفسنا. ومن سيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضل له. ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له. وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

***

أ. حياة المؤلف مولانا محمد الإزميري (ت. ١١٦٥هـ/١٧٥١م)

١. تاريخ ولادته

تاريخ ولادته غير معلوم.

٢. مكان ولادته

مكان ولادته هو قيرشهير. وتقع كيرشهر في منطقة وسط الأناضول، وهي إحدى المناطق الجغرافية السبع في تركيا. وكان ظهور قيرشهير كمدينة في عهد دولة سلاجقة الأناضول. وأصبحت المدينة في هذه الفترة مركزًا للتجارة نظرًا لموقعها على الطرق الرئيسية بين الشرق والغرب والشمال والجنوب. وهي مركز لمنظمة الآهيليك (الأخوة) التي أسست من قبل الشيخ ناصر الدين محمود المعروف باسم آهي أوران في الأناضول.

أطلق على المدينة اسم قيرشهير (مدينة قاحلة) بسبب المكان الذي تأسست فيه والخصائص البيئية الطبيعية التي تحيط بها. والكير (القاحلة) هو الاسم الذي يطلق على الأراضي الخالية من الأشجار. فقيرشهير تعني مدينة مبنية على أرض

قاحلة وخالية من الغابات. ويسكن في المدينة اليوم ٢٥٠,٠٠٠ نسمة.

٣. اسم الأب والجد

اسم والده ولي واسم جده رسول.

٤. نسبة الإزميري

اشتهر الإزميري بنسبة «إزميري» لأنه عمل مدرسًا ومفتيًا في مدينة إزمير واتخذها مقرا له، وهذا ما يذكره هو في مؤلفاته.

٥. حياته العلمية

تلقى الإزميري تعليمه الابتدائي في قيرشهير، ثم انتقل إلى اسطنبول. وقرأ على علماء شتى، وفي مقدمتهم ميرزا فاضل.

تميز بين أقرانه بذكائه اللامع، وسافر إلى إزمير وبدأ نشاطه التدريسي فيها بعد حصوله على الإجازة في العلوم المختلفة. وبعد ما اكتسب الشهرة من خلال فضائله ومعرفته الفائقة تم تعيينه مفتيًا هنا.

للإزميري دوره ومكانته في الحقبة الأخيرة من الحركة العلمية العثمانية التقليدية. وعلى الرغم من عدم وجود معلومات وافرة حول التعليم الذي تلقاه في التخصصات الإسلامية مثل اللغة العربية والبلاغة والمنطق والأصول والتفسير والكلام والفلسفة والفقه وحول أساتذته والطلاب الذين تتلمذوا على يده وأنشطته أثناء عمله كمفتي، فمن الممكن التوصل إلى مثل هذه المعلومات من خلال كتبه التي ألفها. ولو اطلعنا على مساهماته في المصادر التي اشتهرت بين العلماء من خلال أسلوبه التقليدي في الشرح والحواشي، فإنه يُفهم من البيانات الواردة في مقدمة كتبه المتعلقة بعلم الكلام أنه يمثل الخط المرتبط بالتراث الحنفي – الماتريدي بين العلماء العثمانيين.

٦. وفاته

توفي الإزميري في إزمير عام ١١٦٥هـ/ ١٧٥١م ودُفن في المقبرة الكبرى في شارع «إكِي شَشْمَلِيكْ».

ب. مؤلفاته:

للإزميري من المؤلفات ما يلي:

١. حاشية على مرآة الأصول:

(١-٢، بولاق ١٢٥٨، ١٢٦٢؛ اسطنبول ١٢٨٥، ١٢٩٦، ١٣٠٢، ١٣٠٤، ١٣٠٩). وهذا الكتاب هو الذي جعل المؤلف يشتهر باسم «مُحَشّي المِرآة». وأنه أشهر حاشية على الكتاب الشهير في أصول الفقه الحنفي لملا خسرو (ت. ٨٨٥هـ/ ١٤٨٠م). وقد تضمنت هذه الحاشية على معلومات واسعة خاصة في مصطلحات علم المنطق والكلام ومواضيع متعلقة بقواعد اللغة العربية. ويمكن اعتباره المثال والأنموذج الأخير لتراث الأصول الكلاسيكي القديم.

٢. ترجمة تاريخ الطبري:

(١-٥، القاهرة ١٢٦٠، ١٢٧٥).

٣. شرح ملتقى الأبحر:

(كمال الدراية في جميع الرواية من شروح الملتقى) وتم نشره في ١١ مجلداً من قِبل دار الكتب العلمية في بيروت عام ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م. وملتقى الأبحر هو كتاب للعالم العثماني إبراهيم الحلبي (ت. ٩٥٦هـ/ ١٥٤٩م). ويحتوي كتاب الملتقى على أكثر من ١٧,٠٠٠ مسألة فقهية مأخوذة من مصادر الفقه الحنفي الموثوقة والمعتمدة وكان مقررا يُدرّس في مدارس الدولة العثمانية. وبالإضافة إلى ذلك فقد لقي هذا الكتاب احتراما واعجابا من قبل القضاة والمفاتي واتخذوه مرجعا

في قراراتهم وفتاواهم. ويعد كتاب الإزميري هذا من أشهر شروح الملتقى، حيث تمت كتابة أكثر من ٥٠ شرحا له، وكان الإزميري قد اطلع على المصادر الموثوقة المؤلفة قبله وأخذ منها اقتباسات عديدة. وأشار في شرحه إلى رأي المذهب الفقهي المعتمد عليه في الفتوى، وتطرق إلى الاختلافات الفقهية، وقام بذكر الدليل، وتوضيح العبارات المغلقة. وعلى هذا فيعد هذا الكتاب من أكبر وأضخم شروح الملتقى، وقد ألف إهداء للسلطان مصطفى الثاني. (كمال الدراية، ١، ٦).

٤. رسالة في الاعتكاف:

(المكتبة السليمانية، دوغوملو بابا، رقم ٤٤٩، ورق 174[b]–184[b]).

ويذكر المؤلف في المقدمة سبب كتابته هذه الرسالة على النحو التالي:

قد عرضت على مسألة الاعتكاف وقد كنت جمعت من قبل في شرح الملتقى ما يتعلق بها في الأقوال والمذاهب وأوسعت فيه بما لا مزيد عليه الى ان الحاجة لما مست زيادة بيان وتحقيق رتبت رسالة على تسع مقامات ليحل مشكلاتها ويعم نفعها والله المستعان وعليه التكلان.

٥. شرح رسالة البركوي:

وإنه شرح على رسالة في الحيض والنفاس والاستحاضة التي ألفها أحد علماء الدولة العثمانية البركوي محمد أفندي (ت. ٩٨١هـ/ ١٥٧٣م)، وكان البركوي قد كتب في البداية رسالة بعنوان ظهر المتأهلين والنساء في تعريف الأطهار والدماء وقام بشرحها بعنوان زاد المتزوجين. وذكر في مقدمة هذه الرسالة (تكلي أوغلو، رقم ٩٠٤/ ٥) العبارات التالية:

لما رأيت الرسالة المنسوبة الى الفاضل البركوي أجمع ما في باب الحيض شرحتها شرحا.

يزيل اغلاقه ويكشف صفاته تبصرة للطلاب وتذكرة للأحباب والله المستعان وعليه التكلان.

ولهذا الكتاب نسخة خطية متوفرة.

شرح ذخر المتأهلين للبركوي - في الفقه الحنفي

تكلي أوغلو رقم ٩٠٤/ ٥ ورقة ١٤٤ - ١٨٠، ١١٥٤ هـ؛ الظاهريّة عام الفقه الحنفي ٩٤٣٧ ورقة ١٤٩ - ١٨٤؛ مكتبة السليمانية، قسم إزمير رقم ١٩٣ ورقة ٥٧.

٦. شرح الخلافيات بين الأشعري والماتريدي:

(مسائل الخلافيات فيما بين الأشعرية والماتريدية) أو شرح العقائد الجديدة: وقد كتب المؤلف هذا الكتاب في البداية بشكل مختصر وقام بشرحه فيما بعد.

بالنظر إلى نسخ الموجودة، نفهم أنه لا يمكن الجزم بأن عنوان الكتاب قد أطلق من قبل المؤلف نفسه، ولكنه تم تحديده لاحقًا من قبل قراء الكتاب وذلك من خلال النظر إلى محتواه. فلذلك هناك خلط والتباس بسبب التسميات المختلفة. (بورسالي محمد طاهر، المؤلفون العثمانيون، ١، ٢٣٧-٢٣٨؛ فرحات قوجة، «إزميري، مولانا محمد» ، موسوعة الديانة الإسلامية، ٢٣، ٥٢٩-٥٣٠). يبدو أن شرح العقائد الجديدة، الذي يعود إلى المؤلف، ولو ذكر في بعض الدراسات أنه كتاب مختلف، ولكنه في الواقع هو هذا الكتاب نفسه. ويقول عمر ماهر ألبير أن هذه التسمية هي الأكثر دقة إذا ما نظرنا إلى محتوى الكتاب (ص ٢٦٠).

يشرح المؤلف الغرض من كتابته هذا الكتاب في المقدمة على النحو التالي:

إن أنفع المطالب وأرفع المآرب وأكمل المناصب هو المعارف الإلهية

والمعالم اليقينية والمكارم الدينية إذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى والكرامة الكبرى فى الآخرة والأولى وعلم العقائد اعلاها شأنا وأقواها برهانا وأوثقها تبيانا فإنه مأخذها وأساسها وقد صنف فيه كتب كثيرة مختصرا ومطوّلاً ولكن أكثرها مشتمل على قواعد الأشاعرة وغوائل الفلاسفة فجمعت فيه مختصرا حاويا لأصول أئمتنا الماتريدية ثم شرحته شرحا جامعا لدلائله كاشفا لمغلقاته مزيلا لمعضلاته مستمسكا فيه بحبل التوفيق مستهديا إلى سواء الطريق مشيرا الى مواضع الخلاف بين الأشعرية والماتريدية في سبع وستين مواضع وأن أرجع في بعضها الي لفظي محققا لدلائل الطرفين مراعيا في ذلك شريطة الإنصاف مجانبا عن طريقة الإعتساف.

بعض سجلات المكتبات التي يوجد فيها الكتاب الذي لم ينشر بعد هي كالتالي: مكتبة السليمانية، شهيد علي باشا، رقم ١٦٥٠؛ مكتبة السليمانية، لالالي، رقم ٢٤٤٠؛ مكتبة بايزيد الوطنية، ولي الدين أفندي، رقم ٢٠٧٤؛ مكتبة كوبرولي، محمد عاصم بيك، رقم ٢٥٤؛ مكتبة مدينة بوردور الوطنية، رقم ١٣١٥.

٧. ترجيح البينات:

يشرح المؤلف سبب كتابة هذا العمل في مقدمة الكتاب على النحو التالي.

لما كثر تعارض البينتين والقولين حين دعوى المتخاصمين ولم يمكن العمل بهما إلا بترجيح أحدهما على الآخر أو يحمل كل منهما على محمل أردت ان أجمع ما يتعلق بهما من الفتاوى والشروح ورتبته على كتابين الأول في ترجيح البينتين والثاني في القول لمن

وفقا لمعلوماتنا الحالية، فإنه لم يتم نشر هذا الكتاب بعد، ويوجد منه نخسة مخطوطة في مكتبة إزمير الوطنية، برقم. ١٢٩٠ (٨٦ ورقة)؛ ونسخة أخرى في دار الكتب المصرية في القاهرة برقم ٢٠٧٠٢ / ب (١٢٢٢ ورقة).

إزمير ملّي رقم ١٢٩٠/ ١ ورقة ٨٦؛ دار الكتب المصريّة رقم ٢٠٧٠٢/ ب ورقة ١٢٢.

٨. زبدة علم الكلام:

ويوجد نسخة مخطوطة في مكتبة المخطوطات في مدينة مانيسا، برقم ١٨ ويتكون من ١٦٠ ورقة. وفي مقدمة الكتاب يبين المؤلف الغرض من كتابته له على النحو التالي:

إنّ هذه نبذة مهمة في علم الكلام وزبدة جامعة لعقائد ماتريدية الأنام صرحت فيها خمسا وستين مسألة مما اختلف فيها مشايخ الماتريدية والأشعرية ليكون تبصرة للطلاب وتذكرة للأحباب والمرجو منهم أن لا ينسوني عن الدعاء والله الموفق وعليه التكلان.

وقد تم تحقيق هذا الكتاب من خلال رسالة ماجستير أعدتها خديجة أمولسير شاشمان (كاستمونو، ٢٠٢٠) ولم تطبع بعد. وتناولت هذه الرسالة مقارنة النسخ المختلفة للكتاب المسمى بشرح الخلافيات بين الأشعري والماتريدي (مسائل الخلافيات فيما بين الأشعرية والماتريدية) أو بشرح العقائد الجديدة الذي تم في طياته مقارنة ٦٧ مسألة واعتبرت الخلافيات نسخة متممة لنسخة مانيسا التي هي كانت الأساس للتحقيق.

٩. حاشية على شرح الشمائل:

هو شرح لكتاب شرح الشمائل في حقوق أفضل الورى وأقوى الدلائل لمؤلفه عصام الدين الإسفرانيني (ت. ٩٤٥هـ/ ١٥٣٨م) والذي هو شرح لكتاب الشمائل النبوية والخصائل مصطفوية لمؤلفه أحد مؤلفي كتب الستة أبي عيسى محمد بن عيسى بن ثورة (يزيد) الترميذي (ت. ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م).

١٠. حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي:

وهو حاشية على كتاب أنوار التنزيل وأسرار التنزيل للقاضي بيضاوي. ويوجد نسخة مخطوطة منه في مكتبة محمد راغب باشا، قسم المخطوطات النادرة مكونة من ٤١٩ ورقة ومسجلة برقم ٤٦٨٤٥.

المجلد الأول من الحاشية الجديدة على القاضي البيضاوي، لمحمد القرشهري المفتي بإزمير. خطّ التعليق، العناوين وعبارة: قال رَحِمَهُ اللهُ مكتوبة باللون الأحمر، والمتن مميز بخطوط فوقه، والمخطوطة مكتوبة من قبل ناسخين. وتوجد على الهوامش تصحيحات وتعليقات، والغلاف جلد عثماني، وقف الصدر الأعظم محمد راغب پاشا. رقم السي دي: ٤٦٨٤٥، رقم المخطوطة ١٤٦.

١١. الأسئلة والأجوبة – في الفقه الحنفي:

القاهرة ملحق رقم ٢٠٧٠٢/ ب مجموعة ورقة ١٢٦ – ١٣٠ بخطّ المؤلّف؛

١٢. إستجلاب المسرات المرادات في شرح دلائل الخيرات:

وهو شرح مكتوب على مجموعة الصلوات التي قام بجمعها الشيخ محمد بن سليمان الجزولي (ت. ٨٧٠هـ/ ١٤٦٥م).

ويقول بورسالي محمد طاهر أن الكتاب قد ترجم إلى التركية وأنه رآه شخصيا عند شخص من علماء إزمير (١، ٢٤٨).

أحمد ثالث مدينه رقم ٤١٧ ورقة ١٤٥، ١١٦٨ هـ

موجود في مكتبة المخطوطات في مدينة مانيسا برقم ٩٦٧ و ٩٦٨.

١٣. رسالة في الفرائض – في الفقه الحنفي:

تكلي أوغلو رقم ٨٥٨/ ٧ ورقة ٢٢٣ – ٢٢٨

١٤. رسالة في شؤون السقايات ووقفها:

المكتبة القادريّة رقم ١٤٦٥/ ١٢ ورقة ٩٥ – ١٠٣.

١٥. رسالة في وقف الماء المبرد بالثلج:

إزمير ملّي رقم ١٢٩٠/ ٤ ورقة ٨٩ – ٩٢؛ الملك عبد العزيز العامة/ الرياض (٤١٩-١٠) - (و٣١-٣٦).

يشرح المؤلف سبب كتابة هذا الكتاب على النحو التالي:

قد سئلت عن مسألة وقع فيها النزاع وهي ما إذا وقف وشرط أن يصرف غلة وقف أيام الصيف في ثلج ويبرد به ماء مصبوب في إناء موضوع عند مسجد معروف أو في طريق معلوم ويستقى به العامة هل يجوز للغني الشرب من الماء المبرد بذلك الثلج فأجبت بأنه لا يجوز...

١٦. رسالة في الصيد بالبندقية الرصاص:

سألني بعض إخواني عن مسألة، صورتها رمى صيدا وأصاب ببندقة من الرصاص المدور وجرح ومات بلا ذبح فهل يحل أكله أم لا يحل وقد وقع فيه النزاع منهم من قال إنه يحل مستدلا بأن هذا الجرح ذبح حكمي وهو قول باطل لأنه تحليل الحرام فأقول إنه لا يحل لعدم التيقن بأنه مات عن الجرح وهو مناط الحكم في الصيد...

إزمير ملّي رقم ١٢٩٠/ ٣ ورقة واحدة؛ القاهرة ملحق مجموعة رقم ٢٠٧٠٢/ ب ورقة ١٢٤ - ١٢٥ بخطّ المؤلّف.

١٧. رسالة عن مسألة من فتاوى قاضي خان عن «إن كان الله يعذّب

المشركين فإمرأته طالق»:

القاهرة ملحق رقم ٢٠٧٠٢/ ب مجموعة ورقة ١٢٢ - ١٢٤، ١١٦٥ هـ.

١٨. شرح القصيدة المرزوقية:

مكتبة الأوقاف العامة ٤٨٨٥/ ١٠ ورقة ٧؛ ١١٥٦ هـ؛

١٩. المؤلفات الأخرى للإزميري المذكورة في المصادر هي كما يلي:

- حاشية على امتحان الأذكياء في النحو.
- حاشية على شرح ابن الحاجب لمختصر المنتهى.
- جليل القدر شرح حزب البحر.
- حاشية على شرح الجامع في النحو.
- حاشية على شرح الفناري في المنطق.
- حاشية على هداية الحكمة.
- الدرر السنية في فضائل الدولة العثمانية.

٢٠. شرح الأشباه والنظائر:

هو شرح لكتاب ابن نجيم المسمى «الأشباه والنظائر» وهي دراسة محققة.

يُعد كتاب الأشباه والنظائر من أبرز كتب المذهب الحنفي في تحديد القواعد الفقهية الكلية وجمعها. وقد جمع المؤلف في البداية ٥٠٠ حكما عاما حددها في كتابه المسمى الفوائد الزينية في فقه الحنفية ومن ثم وبعدما ألف الأشباه والنظائر أتم دراسته هذه في سبعة أجزاء مع جهد طال ستة أشهر. وتمت طباعة هذا الكتاب مرارا وتمت أيضا طباعته بعد ترجمته إلى اللغة التركية من قبل عثمان بايدار بعنوان

أسس الفقه الحنفي (اسطنبول ٢٠٢٢).

شرح الأشباه والنظائر، هو من أوسع وأضخم شروح الأشباه وأكثرها قيمة. وقد شهد المؤلف ولأنه عاش إلى عهد متأخر من الزمان مؤلفات شتى في هذا المجال وقام بتأليف دراسته بطريقة تجعله مستغنيا ومستقلاً عما سواه.

يُعد كتاب ابن نجيم الأشباه والنظائر من أشهر الكتب المؤلفة في نوع القواعد في المذهب الحنفي. ووفقًا لمعلوماتنا الحالية، فإن كتاب الأشباه لابن النجيم هو أكثر الكتب التي تمت دراستها شرحا وحاشية وتعليقا وترتيبا ورسالة. ومن هذه الدراسات التي توصلنا إليها من شرح وحاشية وتعليق وترتيب هي كما يلي:

***

ج. الشروح والحواشي المكتوبة على الأشباه:

١. شرح الأشباه والنظائر، للزيرك زاده محمد بن محمد الحسيني (ت. ١٠٠٣هـ/ ١٥٩٥م).[١]

وهناك آراء ومعلومات مختلفة حول الزيرك زاده ومؤلفاته.[٢]

٢. ذخيرة الناظر في الأشباه والنظائر، علي الطوري، علي بن عبد الله الحنفي (ت. ١٠٠٤/ ١٥٩٥)[٣].

٣. تنوير البصائر على الأشباه والنظائر، ابن حبيب الغزي، شرف الدين بن عبد القادر (ت. ١٠٠٥هـ/ ١٥٩٧م).[٤]

٤. حاشية على الأشباه والنظائر، علي بن جار الله بن ظهيرة الحنفي المكي (ت. ١٠١٠هـ/ ١٦٠١م).[٥]

٥. تنوير الأذهان والضمائر في شرح الأشباه والنظائر، جلب مصلح الدين،

مصطفى بن خير الدين الرومي (ت. ١٠٢٥هـ/ ١٦١٦م)[٦].

٦. زواهر الجواهر النضائر حاشية على الأشباه والنظائر، التيمور طاشي، صالح ابن محمد الغزي (ت. ١٠٥٥هـ/ ١٩٤٥م).[٧]

٧. حل الاشتباه عن عقد الأشباه، كراجلبي زاده عبد العزيز أفندي (ت. ١٠٦٨هـ/ ١٦٥٨م).[٨]

٨. نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، خير الدين الرملي، أحمد بن علي العليمي (ت. ١٠٨١هـ/ ١٦٧١م).[٩]

٩. عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر، بيري زاده، ابراهيم بن حسين بن أحمد (ت. ١٠٩٩هـ/ ١٦٨٧م).[١٠]

١٠. غمز عيون البصائر على محاسن الأشباه والنظائر، الحموي، شهاب الدين أحمد بن محمد (ت. ١٠٩٨هـ/ ١٦٨٧م).[١١]

١١. كشف الخطائر عن الأشباه والنظائر، النبلسي، عبد الغني بن اسماعيل الدمشقي (ت. ١١٤٣هـ/ ١٧٣٠م).[١٢]

١٢. شرح الأشباه والنظائر، الإزميري، محمد بن ولي بن رسول الكيرشهري (ت. ١١٦٥هـ/ ١٧٥٢م)، سيتم تقديم معلومات مفصلة حول هذا الكتاب لاحقًا.

١٣. عمدة الناظر على الأشباه والنظائر، أبو السعود، محمد بن علي الحسيني (ت. ١١٧٢هـ/ ١٧٥٨م).[١٣]

١٤. توفيق الإله في شرح فن من الأشباه، سنبل زاده المرعشي، محمد (ت. ١١٦٩/ ١٢٤١ وما بعده).[١٤]

١٥. التحقيق الباهر شرح الأشباه والنظائر، هبة الله التاجي، محمد بن محمد

(ت. ١٢٢٤هـ/ ١٨٠٩م).[١٥]

١٦. إيضاح الأشباه، سليمان سري أفندي (ت. ١٨٥١هـ/ ١٩٣٠م).[١٦]

***

د. التعليقات:

التعليق هو عمل يتم فيه تناول ملاحظات المؤلف على كتاب ما بواسطة أقوال وبيان ونقد وإضافات وحذف. وقد جاء في المصادر أن هناك تعليقات على كتاب الأشباه لابن النجيم[١٧]. وبعض هذه الدراسات على النحو التالي:

١. تعليقة/ حاشية على الأشباه والنظائر، ابن غانم المقدسي، نور الدين علي ابن محمد (ت. ١٠٠٤هـ/ ١٥٩٦م).[١٨]

٢. نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، ابن عابدين، محمد بن عمر (ت. ١٢٥٢م/ ١٨٣٦ه).[١٩]

***

هـ. الترتيبات:

تبدأ المواضيع في كتب الفقه عمومًا بكتاب الطهارة وتنتهي بكتاب الفرائض. وبالتالي يكون من الممكن العثور على مسألة ما بسهولة والوصول إليها تحت عناوين الكتب التي تم إدراجها تحتها. ولكن بالنسبة إلى الكتب المؤلفة من نوع الأشباه، يتم تناول المسائل فيها تحت القواعد الفقهية المتعلقة والمرتبطة بها. لهذا السبب يكون من الصعب العثور على المواضيع وتحديدها. ولهذا السبب قام ابن النجيم بإعادة ترتيب الأشباه مجددا. وبعض هذه الدراسات حول ترتيبات الأشباه على النحو التالي:

١. إبراز الضمائر في ترتيب الأشباه والنظائر، علي المدرس الإزميري (ت. ؟).[٢٠]

٢. العقد النظيم في ترتيب الأشباه والنظائر، جلب مصلح الدين، مصطفى بن خير الدين الرومي (ت. ١٠٢٥هـ/ ١٦١٦م).[٢١]

٣. ترتيب الأشباه والنظائر: هادي شريعة، خيش حليل، محمد الرومي القلمباكي (ت. ١٠٠١هـ/ ١٥٩٢م).[٢٢]

٤. ترتيب الأشباه والنظائر، عبد الله عهدي، ابن القاضي علي بن الحسين السينوبي (ت. ١٠٥٠ه؟/ ١٦٤١م؟).[٢٣]

٥. إتحاف الأبصار والبصائر بتبويب الأشباه والنظائر، محمد أبو الفتح الحنفي (ت. ١١٦٥هـ/ ١٧٥٢م).[٢٤]

* * *

و. كتاب شرح الأشباه والنظائر:

شرح الأشباه والنظائر، الإزميري، محمد بن ولي بن رسول القيرشهري (ت. ١١٦٥هـ/ ١٧٥٢م).[٢٥] وفي هذا القسم سنتناول عنوان الكتاب وجهة شكله ومحتواه ومدى نسبته إلى المؤلف وتحديد المصادر التي اعتمد عليها وإظهار المبادئ والأسس المتبعة في الشرح إضافة إلى أمثلة ونماذج في الشرح.

* * *

ز. عنوان الكتاب:

في حال الرجوع إلى المصادر يلاحظ إلى أن هناك لبسًا حول اسم هذا الكتاب. وقد سجل كل من عمر رضا كحالة وإسماعيل البغدادي اسم الكتاب على أنه إبراز الضمائر على الأشباه والنظائر[٢٦] ، وأما بورصالي محمد طاهر

قال بأنه كان للمؤلف شرحا على كتاب الأشباه دون ذكر اسم هذا الشرح[٢٧]. والذي تمكنا من الوصول إليه من بين مخطوطات الكتاب الموجودة فقط في المكتبة السليمانية، عاطف أفندي، برقم ٨٤٤، أنه مسجل على غلاف إحدى المخطوطات اسم شرح الأشباه والنظائر[٢٨] بينما لم يسجل أي اسم على النسخ الأخرى. وقد ذكر فرحات قوجا اسم الكتاب متأثرا من كحالة والبغدادي بأنه إبراز الضمائر وذلك تحت المادة التي ألفها باسم الإزميري في الموسوعة الإسلامية لرئاسة الشؤون الدينية التركية[٢٩].

وعلى الرغم من أن الإزميري قد ذكر سابقا في مقدمات كتبه كلها أسماء الكتب التي ألفها سابقا، إلا أنه لم يفعل ذلك في كتابه شرح الأشباه. وأما الكتاب المسمى بإبراز الضمائر فهو من تأليف علي المدرس الإزميري ولا ينسب إلى مؤلفنا. ولهذا السبب، وبما أننا لم نتمكن من تحديد اسم معين للكتاب من قبل مؤلفه، فقد اخترنا عنوان شرح الأشباه والنظائر.

***

ح. مصادر الكتاب:

استفاد الإزميري أثناء تأليفه للكتاب المذكور من كتب الفقه والفتاوى على المذهب الحنفي الأساسية، إضافة إلى كتب الفقه والفتاوى والأحاديث وشروحها وكتب اللغة. ومن الممكن ذكر بعض المصادر التي أشار إليها المؤلف على النحو التالي:

١- **الأجناس في الفروع**: الناطفي، أبو العباس أحمد بن محمد بن عمر (ت.٤٤٦هـ/ ١٠٥٤م)؛ الكرماني، أبو العلاء سعد بن منصور النيسابوري (ت.٥٠٦هـ/ ١١١٢م).

٢- **الإحكام في معرفة الأيمان والأحكام** : الكافيجي، محي الدين أبو عبد الله

محمد بن سليمان بن سعد الرومي الحنفي (ت. ٨٧٩هـ/ ١٤٧٤م).

٣- **الأسرار في الأصول والفروع للحنفية**: الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى (ت. ٤٣٠هـ/ ١٠٣٩م).

٤- **الأصل**: محمد الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن الفرغد الشيباني (ت. ١٨٩هـ/ ٨٠٥م).

٥- **أصول البزدوي = كنز الوصول إلى معرفة الأصول**: أبو العسر البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد (ت. ٤٨٢هـ/ ١٠٨٩م).

٦- **الإحكام في معرفة الأيمان والأحكام** : الطرسوسي، أبو إسحاق نجم الدين إبراهيم بن علي بن أحمد (ت. ٧٥٨هـ/ ١٣٥٧م).

٧- **أوقاف الناصحي = الجمع بين وقفي هلال والخصّاف**: الناصحي ، أبو محمد عبد الله بن الحسين النيسابوري (ت. ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م).

٨- **أحكام الوقف**: هلال الرأي، هلال بن يحيى بن مسلم البصري الحنفي (ت. ٢٤٥هـ/ ٨٦٠م)؛ الخصّاف، أحمد بن عمر (ت. ٢٦١هـ/ ٨٧٥م).

٩- **الإيضاح في شرح التجريد** : الكرماني، أبو الفضل ركن الدين عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه (ت. ٥٤٢هـ/ ١١٤٩م).

١٠- **آكام المرجان في أحكام الجان**: الشبلي، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله الشبلي الدمشقي الطرابلسي (ت. ٧٦٩هـ/ ١٣٦٧م).

١١- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**: الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود ابن أحمد (ت. ٥٨٧هـ/ ١١٩١م).

١٢- **البرهان شرح مواهب الرحمن فى مذهب النعمان**: الطرابلسي، برهان الدين ابراهيم بن موسى بن عبد الله (ت. ٩٢٢هـ/ ١٥١٦م).

١٣- **البغية في تلخيص الغنية**: قونوي، أبو المحاسن جمال الدين أبو الثناء محمود ابن أحمد لاظ مسعود (ت. ٧٧٠هـ/ ١٣٦٩م).

١٤- **تتمة الفتاوى**: برهان الدين (برهان الشريعة)، ابن مازه محمود بن أحمد البخاري (ت. ٨٧٩هـ/ ١٤٧٤م).

١٥- **التجريد**: القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد الحنفي (ت. ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م).

١٦- **التجنيس**: خواهرزاده، أبو بكر محمد بن الحسين البخاري (ت.٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م).

١٧- **التجنيس والمزيد**: المرغناني، أبو بكر بن عبد الجليل الفرغاني (ت. ٥٩٣هـ/ ١١٩٧م).

١٨- **التحرير في شرح الجامع الكبير**: الحصيري، أبو المحامد جمال الدين محمود بن أحمد بن عبد السيد البخاري (ت. ٦٣٦هـ/ ١٢٣٨م).

١٩- **تحفة الأبرار في شرح مشارق الأنوار**: البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمود ابن أحمد الرومي المصري (ت. ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م).

٢٠- **تحفة التُّرك في ما يجب أن يعمل في المُلك** : الطرسوسي، أبو إسحاق نجم الدين إبراهيم بن علي بن أحمد (ت. ٧٥٨هـ/ ١٣٥٧م).

٢١- **تحفة الملوك في الفروع**: الرازى، أبو عبد الله زين الدين محمد بن ابى بكر ابن الحسن (ت. ٦٦٦هـ/ ١٢٦٨م).

٢٢- **تقويم الأدلة**: الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى (ت.٤٣٠هـ/ ١٠٣٩م).

٢٣- **الجامع الأصغر في الفروع**: السمرقندي، أبو علي محمد بن الوليد (ت. بعد ٤٥٠هـ/ ١٠٥٩م).

٢٤- **جامع الفتاوى**: السمرقندي، أبو القاسم ناصر الدين محمد بن يوسف بن محمد بن علي الحسيني المدني (ت. ٥٥٦هـ/ ١١٦١م).

٢٥- **جامع الفصولين**: شيخ بدر الدين سِماوي، محمود بن إسرائيل بن عبد العزيز (ت. ٨٢٣هـ/ ١٤٢٠م).

٢٦- **جمع التفاريق في الفروع**: البقالي، أبو الفضل محمد بن أبي القاسم بن بابجوق (بيجوق) الخوارزمي (ت. ٥٦٢هـ/ ١١٦٧م).

٢٧- **جواهر الفتاوى**: الكرمانى، أبو بكر ركن الدين بن أبي المغافر (ت.٥٦٥هـ/ ١١٧٠م).

٢٨- **جواهر المضية في طبقات الحنفية**: القرشي، أبو محمد محي الدين عبدالقادر ابن محمد (ت. ٧٧٥هـ/ ١٣٧٣م).

٢٩- **الجواهر النفيسة في شرح الدرة المنيفة في فقح الإمام أبي حنيفة** : عمر بن عمر الزهري الدفري القاهري (ت. ١٠٧٩هـ/ ١٦٦٩م).

٣٠- **الحاوي القدسي**: الغزنوي، جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود (ت.٥٩٣هـ/ ١١٩٧ه).

٣١- **الحقائق = الحقائق المنظومة**: أبو المحامد محمود بن محمد بن داود اللؤلؤي البخاري الأفشنجي (ت. ٦٧١هـ/ ١٢٧٣م).

٣٢- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**: أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني (ت. ٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م).

٣٣- **حلبة المجلي وبغية المهتدي في شرح منية المصلي**: ابن أمير حاج، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن محمد الحلبي (ت. ٨٧٩هـ/ ١٤٧٤م).

٣٤- **خزانة الأكمل في فروع الفقه الحنفية**: الجرجاني، أبو عبد الله يوسف بن علي ابن محمد (ت. ٥٢٢هـ/ ١١٢٨م).

٣٥- **خزانة الروايات أو خزانة الفتاوى**: قاضي جكن الحنفي الهندي (ت.٩٢٠هـ/ ١٥١٥م).

٣٦- **خزانة الفتاوى**: أحمد بن محمد بن أبي بكر الحنفي (ت. ٥٢٢هـ/ ١١٤٧م).

٣٧- **خزانة المفتن في الفروع**: السمنقاني (؟) (السمعاني)، الحسين بن محمد بن الحسين (ت. ٧٤٦هـ/ ١٣٤٦م).

٣٨- **خلاصة الفتاوى = الخلاصة**: البخاري، افتخار الدين طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد بن الحسين (ت. ٥٤٢هـ/ ١١٦٧م).

٣٩- **الدرر والغرر = درر الحكام شرح غرر الأحكام**: ملا خسرو (ت. ٨٨٥هـ/ ١٤٨١م).

٤٠- **الذخائر الأشرفية في الألغاز الحنفية**: ابن الشحنة، أبو البركات سري الدين عبد البر بن محمد بن محمد بن محمود (ت. ٩٢١هـ/ ١٥١٥م).

٤١- **الذخيرة البرهانية في الفتاوى**: صدر الشهيد البخاري، برهان الدين ابن مازه محمود بن أحمد (ت. ٥٧٠هـ/ ١١٧٥م).

٤٢- **ذخيرة الناظر شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم**: علي بن عبد الله الطوري المصري (ت. ١٠٠٤هـ/ ١٥٩٦م).

٤٣- **الدر المختار**: الحصكفي، علاء الدين محمد بن علي بن محمد (ت.١٠٨٨هـ/ ١٦٧٧م).

٤٤- **الروضة في الفروع**: الناطفي، أبو العباس أحمد بن محمد بن عمر (ت.٤٤٦هـ/ ١٠٥٤م).

٤٥- **روضة الطالبين وعمد المفتين**: النووي، أبو زكريا محي الدين بن شريف (ت. ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م).

٤٦- **روضة العلماء ونزهة الفضلاء**: الزندويستي البخاري؛ أبو الحسن علي بن

يحيى بن محمد (ت. ٣٨٢هـ/ ٩٩٣م).

٤٧- **الشافي في اختيار الكافي من الأصول للپزدوي:** الصاغاني، أبو البقاء محمد بن أحمد بن محمد الضياء المكي الحنفي (ت. ٨٥٤هـ/ ١٤٥٠م).

٤٨- **شرح أدب القاضي للخصّاف** : صدر الشهيد، أبو حسام الدين عمر بن عبدالعزيز بن عمر ابن مازه (ت. ٥٣٦هـ/ ١١٤١م).

٤٩- **شرح البدائع = تلخيص الفصول وترصيص الأصول:** محمَّد شاه الفناري (ابن الملا الفناري) (ت. ٨٣٩هـ/ ١٤٣٥م).

٥٠- **شرح الجامع الصغير:** قاضي خان، أبو المحاسن فخر الدين حسن بن منصور بن محمود الأوزكندي الفرغاني (ت. ٥٩٢هـ/ ١١٩٦م).

٥١- **شرح الجامع الصغير:** الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الحجري المصري (ت. ٣٢١هـ/ ٩٣٣م).

٥٢- **شرح الجامع الصغير:** الإسبيجابي، أبو نصر أحمد بن منصور (ت. ٤٨٠هـ/ ١٠٨٧م).

٥٣- **شرح الجامع الصغير:** البزدوي، أبو العسر البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد (ت. ٤٨٢هـ/ ١٠٨٩م).

٥٤- **شرح الجامع الصغير:** المحبوبي، جمال الدين عبد الله بن إبراهيم العبادي (ت. ٦٣٠هـ/ ١٢٤٤م).

٥٥- **شرح الجامع الكبير:** البزدوي، أبو العسر البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد (ت. ٤٨٢هـ/ ١٠٨٩م).

٥٦- **شرح الجامع الكبير:** الإسكافي، أبو بكر محمد بن أحمد البلخي الحنفي (ت. ٣٣٣هـ/ ٩٤٥م).

٥٧- **شرح الجامع الكبير:** الإسبيجابي، أبو نصر أحمد بن منصور

(ت.٤٨٠هـ/ ١٠٨٧م).

٥٨- شرح الجامع الكبير: الكرماني، أبو الفضل ركن الدين عبد الرحمان بن محمد بن أميرويه (ت. ٥٤٣هـ/ ١١٤٩م).

٥٩- تلخيص الخلاّطي، تلخيص (الجامع الكبير للشيباني) : الخلاّطي، صدر الدين (ت. ٦٥٢هـ/ ١٢٥٣م).

٦٠- شرح التلويح على التوضيح في حل غوامض التنقيح: التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت. ٧٩٣هـ/ ١٣٩٠م).

٦١- شرح الكافي للصدر الشريعة: الإسبيجابي، أبو نصر أحمد بن منصور (ت.٤٨٠هـ/ ١٠٨٧م).

٦٢- شرح الكنز (كنز الدقائق) : النسفي، أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود (ت. ٧١٠هـ/ ١٣١٠م).

٦٣- شرح الكنز (تبيين الحقائق) : الزيلعي، أبو محمد فخر الدين عثمان بن علي ابن محجن بن يونس الصوفي البارعي الزيلعي (ت. ٧٤٣هـ/ ١٣٤٣م).

٦٤- شرح الكيداني (جامع المباني في شرح فقه الكيداني): القهستاني، شمس الدين محمد بن حسام الدين الخراساني (ت. ٩٦٢هـ/ ١٥٥٥م).

٦٥- شرح مختصر الطحاوي: الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت.٣٧٠هـ/ ٩٨٠م).

٦٦- شرح مختصر القدوري (السراج الوهاج) : الزبيدي، أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي (ت. ٨٠٠هـ/ ١٣٩٧م).

٦٧- شرح المقدمة (التوضيح شرح مقدمة الصلاة لأبي الليث السمرقندي): الكرماني، مصلح الدين مصطفى بن زكريا (ت. ٨٠٩هـ/ ١٤٠٨م).

٦٨- شرح النقاية (مختصر الوقاية لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود): هذا الكتاب

بدأ بتأليفه قاسم بن قطلوبغا (ت. ٨٧٩هـ/ ١٤٧٤م) وأتمه البرجندي.

٦٩- شرح الهداية (الهداية في شرح بداية المبتدي): المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني (ت.٥٩٣هـ/ ١١٩٧م).

٧٠- شرح الهداية (غاية البيان ونادرة الأقران في آخر الزمان): الإتقاني، قوام الدين أمير كاتب بن أمير عمر بن أمير غازي الفارابي (ت. ٧٥٨هـ/ ١٣٥٧م).

٧١- شرح الهداية (العناية): البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمود بن أحمد الرومي المصري (ت. ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م).

٧٢- شرح الهداية (فتح القدير): ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن عبد الحميد السيواسي (ت. ٨٦١هـ/ ١٤٥٧م).

٧٣- شرح الهداية (نهاية النهاية): أبو الفضل محب الدين محمد بن محمد بن محمد الثقفي الحلبي (ت. ٨٩٠هـ/ ١٤٨٥م).

٧٤- شرح الوقاية (وقاية الرواية لبرهان الشريعة في الفروع): ابن ملك، عبداللطيف ابن عبد العزيز بن أمين الدين بن فرشته (ت. ٨٠١هـ/ ١٤١٨م).

٧٥- الشريعة: الآجري، أبو بكر محمد بن حسين بن عبد الله الآجري البغدادي (ت. ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م).

٧٦- الضياء المعنوي: الصاغاني، أبو البقاء محمد بن أحمد بن محمد بن الضياء المكي الحنفي (ت. ٨٥٤هـ/ ١٤٥٠م).

٧٧- طبقات الفقهاء الشافعيين: ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن شهاب الدين عمر بن كثير الشافعي (ت. ٧٧٤هـ/ ١٣٧٣م).

٧٨- الطراز المذهب في ترجيح الصحيح من المذهب: السخاوي، محمد بدر الدين الحنفي (ت. ٩٦١هـ/ ١٥٥٦م).

٧٩- طرح التثريب في شرح التقريب = (تقريب الأسانيد وترتيب

المسانيد): العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبدالرحمن (ت.٨٢٦هـ/ ١٤٠٤م) أكمله ابنه عبد الرحيم بن الحسين (ت.٨٢٦هـ/ ١٤٢٤م).

٨٠- **عقد القلائد في حل قيد الشرائد** : ابن وهبان، أبو محمد أمير الدين عبدالوهاب ابن أحمد (ت. ٧٦٨هـ/ ١٣٦٧م).

٨١- **عمدة الفتاوى**: صدر الشهيد البخاري، برهان الدين ابن مازه محمود بن أحمد (ت. ٥٧٠هـ/ ١١٧٥م).

٨٢- **الفتاوى**: الكرماني، أبو الفضل ركن الدين عبد الرحمان بن محمد بن أميرويه (ت. ٥٤٣هـ/ ١١٤٩م).

٨٣- **فتاوى أبي الليث = النوازل من الفتاوى**: السمرقندي، أبو الليث إمام الهدى نصر بن محمد بن أحمد (ت. ٣٧٣هـ/ ٩٨٣م).

٨٤- **الفتاوى البزازية**: البزازي، حافظ الدين محمد بن محمد بن شهاب الكردري (ت. ٨٢٧هـ/ ١٤٢٤م).

٨٥- **الفتاوى التاتارخانية**: عالم بن العلاء، فريد الدين الاندربتي الدهلوي (ت.٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م).

٨٦- **فتاوى الديناري** : الديناري، أبو النصر علاء الدين عبد الكريم بن يوسف بن محمود (ت. ٥٩٠هـ/ ١١٩٤م).

٨٧- **الفتاوى السراجية**: الأوشي، أبو محمد سراج الدين علي بن عثمان بن محمد بن سليمان (ت. ٥٦٩هـ/ ١١٧٣م).

٨٨- **الفتاوى الصيرفية**: علي الصيرفي، مجد الدين أسعد بن يوسف البخاري (ت. ١٠٨٨هـ/ ١٦٧٧م).

٨٩- **الفتاوى الظاهرية**: ظاهر الدين أبو بكر محمد بن أحمد بن عمر البخاري

(ت. ٦١٩هـ/ ١٢٢٢م).

٩٠- الفتاوى: العتابي، أبو نصر زين الدين أحمد بن محمد بن عمر (ت. ٥٨٦هـ/ ١١٩٠م).

٩١- الفتاوى العمادية: عماد الدين، عبد الرحمن بن محمد بن محمد (ت.١٠٥١هـ/ ١٦٤٢م).

٩٢- الفتاوى الغياثية: داود بن يوسف الخطيب الحنفي (ت.٦٠١هـ/ ١٢٠٥م).

٩٣- الفتاوى الزينية: زين الدين بن نجيم (ت. ٩٧٠هـ/ ١٥٦٣م).

٩٤- فتاوى قاضيخان: قاضيخان، أبو المحاسن فخر الدين الحسن بن منصور بن محمود بن عبد العزيز الأوزكندي الفرغاني الحنفي (ت. ٥٩٢هـ/ ١١٩٦م).

٩٥- فتاوى النسفية: النسفي، أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد السمرقندي (ت. ٥٣٧هـ/ ١١٤٢م).

٩٦- الفتاوى الولوالجية: أبو الفتح ظهير الدين عبد الرشيد الولوالجي الحنفي (ت. ٥٤٠هـ/ ١١٤٦م).

٩٧- الفروق: أبو المظفر النيسابوري، جمال الإسلام أسعد بن محمد بن الحسين (ت. ٥٧٠هـ/ ١١٧٥م).

٩٨- الفوائد الظهيرية: ظهير الدين أبو بكر محمد بن أحمد بن عمر البخاري (ت. ٦١٩هـ/ ١٢٢٢م).

٩٩- فيض الغفار في شرح المختار: السمديسي، شمس الدين محمد بن إبراهيم ابن أحمد الحنفي (ت. ٩٣٢هـ/ ١٥٢٦م).

١٠٠- القاموس المحيط: الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت. ٨١٧هـ/ ١٤١٥م).

١٠١- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن

محمد (ت. ٧٣٠هـ/ ١٣٣٠م).

١٠٢- **كمال الدراية في شرح النهاية:** الشمني، أبو العباس تقي الدين أحمد بن محمد بن محمد (ت. ٨٧٢هـ/ ١٤٦٨م).

١٠٣- **اللباب في الجمع بين السنة والكتاب:** جمال الدين أبو محمد على بن أبي يحيى زكريا بن مسعود (ت. ٦٨٦هـ/ ١٢٨٨م).

١٠٤- **لسان الحكام في معرفة الأحكام:** ابن الشحنة، أبو الوليد إبراهيم بن محمد الحلبي (ت. ٨٨٢هـ/ ١٤٧٧م).

١٠٥- **المبتغى في الفروع الحنفية:** القرشهري، عيسى بن محمد (ت. بعد ٧٣٤هـ/ ١٣٣٤م).

١٠٦- **المبسوط:** أبو العسر البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم (ت. ٤٨٢هـ/ ١٠٨٩م).

١٠٧- **المجرد:** حسن بن زياد، أبو علي اللؤلئي الكوفي (ت. ٢٠٤هـ/ ٨١٩م).

١٠٨- **مجمع البحرين وملتقى النيرين:** ابن الساعاتي، مظفر الدين أبو العباس أحمد بن علي بن تغلب (ت. ٦٩٤هـ/ ١٢٩٥م).

١٠٩- **المحيط البرهان في الفقه النعمان فقه الإمام أبي حنيفة:** برهان الدين (برهان الشريعة) ابن مازه محمود بن أحمد البخاري (ت. ٦١٦هـ/ ١٢١٩م).

١١٠- **مختار النوازل:** المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني (ت. ٥٩٣هـ/ ١١٩٧م).

١١١- **المستصفى:** النسفي، أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود (ت. ٧١٠هـ/ ١٣١٠م)؛ أبو الحفص النسفي (ت. ٥٣٧هـ/ ١١٤٢م).

١١٢- **المشرع في شرح المجمع (مجمع البحرين لابن الساعاتي):** الصاغاني، أبو البقاء محمد بن أحمد بن محمد بن الضياء المكي الحنفي (ت.

٨٥٤هـ/ ١٤٥٠م).

١١٣- مشكل الآثار : الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي (ت. ٣٢١هـ/ ٩٣٣م).

١١٤- مصباح الزجاجة على سنن ابن ماجه: السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الشافعي (ت. ٩١١هـ/ ١٥٠٥م).

١١٥- مصنف عبد الرزاق: الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع (ت.٢١١هـ/ ٨٢٦م).

١١٦- المغرب في ترتيب المعرب: المطرزي، أبو الفتح برهان الدين ناصر بن عبد السيد بن على المطرزي الخوارزمي (ت. ٦١٠هـ/ ١٢١٣م).

١١٧- المقدمة الغزنوية: الغزنوي، جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود (ت. ٥٩٣هـ/ ١١٩٧م) صاحب كتاب الحاوي القدسي.

١١٨- الملتقط في الفتاوى الحنفية: السمرقندي، أبو القاسم ناصر الدين محمد ابن يوسف بن محمد بن علي المدني (ت. ٥٥٦هـ/ ١١٦١م).

١١٩- المنتقى في الفروع: الحاكم الشهيد، أبي الفضل محمد بن محمد بن أحمد المروزي (ت. ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م).

١٢٠- منحة السلوك في شرح تحفة الملوك: العيني، بدر الدين محمود بن أحمد ابن موسى بن أحمد (ت. ٨٥٥هـ/ ١٤٥.١م).

١٢١- منهج السالك وشرعة المناسك = مناسك الطرابلسي: الطرابلسي، أبو عبد الله شمس الدين محمد (ت. ؟).

١٢٢- منية المفتي: السجستاني، يوسف بن أحمد (ت. بعد ٦٣٨هـ/ بعد ١٢٤٠م).

١٢٣- موجبة الأحكام: قطلوبغا، أبو العدل زين الدين قاسم بن قطلوبغا بن

عبدالله (ت. ٨٧٩هـ/ ١٤٧٤م).

١٢٤- موطأ الإمام مالك: مالك بن أنس (ت. ١٧٩هـ/ ٧٩٥م).

١٢٥- النتف في الفتاوى: السغدي، ركن الإسلام علي بن الحسين بن محمد (ت.٤٦١هـ/ ١٠٦٨م).

١٢٦- النوادر: أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد الكوفي (ت.١٨٢هـ/ ٧٩٨م).

١٢٧- النوادر: معلا بن منصور، أبو يعلى معلا بن منصور الرازي (ت.٢١١هـ/ ٨٢٦م).

١٢٨- الواقعات = مجموع النوازل والواقعات: الناطفي، أبو العباس أحمد بن محمد بن عمر (ت. ٤٤٦هـ/ ١٠٥٤م).

١٢٩- الواقعات الحسامي: الصدر الشهيد، أبو حفص حسام الدين عمر بن عبدالعزيز بن عمر بن مازه (ت. ٥٣٦هـ/ ١١٤١م).

١٣٠- الوجيز في الفتاوى: برهان الدين (برهان الشريعة) ابن مازه محمود بن أحمد البخاري (ت. ٦١٦هـ/ ١٢١٩م).

١٣١- الوسيط في مختصر المحيط: العيني، محمود بن شهاب الدين أحمد بن موسى (ت. ٨٥٥هـ/ ١٤٥١م).

١٣٢- الينابع في معرفة الأصول والتفارع: الشبلي، أبو عبد الله بدر الدين محمد ابن عبد الله (ت. ٧٦٩هـ/ ١٣٦٧م).

* * *

ط. مواضيع ومحتويات «الأشباه والنظائر» وأسباب تأليفها:

من فقهاء المذهب الحنفي الذين ألفوا كتبا في مجال القواعد الفقهية هناك علماء مشهورين كأبي طاهر الدباس، والكرخي، والدبوسي، وأبي حفص النسفي. ومع ذلك، فإن كتاب الأشباه والنظائر لإبن النجيم المصري (ت. ٩٧٠هـ/ ١٥٦٢م) هو من أشهر هذه الكتب وأهم شرح له هو الذي قام الإزميري بتأليفه.

يذكر ابن النجيم مؤلف الكتاب، أسباب تأليفه له وذلك على النحو التالي:

وأن المشايخ الكرام قد ألفوا ما بين مختصر ومطول من متون وشروح وفتاوى، واجتهدوا في المذهب والفتوى وحرروا ونقحوا، شكر الله سعيهم، إلا أني لم أر لهم كتابا يحكي كتاب الشيخ تاج الدين السبكي الشافعي مشتملا على فنون في الفقه. وقد كنت لما وصلت في شرح الكنز إلى تبييض البيع الفاسد، ألفت كتابا مختصرا في الضوابط والاستثناءات منها، سميته بـ»الفوائد الزينية في الفقه الحنفية» وصل إلى خمسمائة ضابطة، فألهمت أن أصنع كتابا على النمط السابق مشتملا على سبعة فنون.[٣٠]

الأشباه والنظائر تتكون من سبعة أقسام. هي:

١ – معرفة القواعد

٢ – الضوابط

٣ – معرفة الجمع والفرق

٤ – الألغاز

٥ – الحيل

٦ – الأشباه والنظائر

٧ - ما حكي عن الإمام الأعظم وصاحبيه والمشايخ والمتقدمين والمتأخرين من المكاتبات والمطاحرات والمرسلات والغريبات.

***

ي. ملاحظات حول الطريقة التي اتبعها الإزميري في الشرح:

لقد كُتبت بعض أجزاء كتاب الأشباه والنظائر من أجل القضاة والمفتين والأساتذة والمدرسين. ونصه موجز ومختصر. والاقتباسات فيه هي أيضا موجزة ومختصرة. وبعض الكلمات والعبارات المستخدمة فيه مغلقة وغامضة وذات إشكال[٣١]. وكل هذا يجعل من الصعب تفهم فئات كبيرة من الناس لهذا الكتاب. ولهذه الأسباب فقد تمت كتابة ما يقرب من أربعين شرحا وحاشية وتعليقًا ورسالة ومنظومة. وبناء على هذه الأسباب أيضا وفي آخر المطاف قام الإزميري بتأليف شرحه هذا.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الإزميري لم يقم بشرح كامل لكتاب الأشباه والنظائر. ولكن شرح منه كاملا كل من الأجزاء الفن الأول (القواعد) والفن الثاني (الفوائد) ومن الفن الثالث (الجمع والفرق) كل قسم الجمع وشرح فرقا واحدا فقة من بين قسم الفروق. وتم إعداد الشرح في جزئين بكتاب واحد. الجزء الأول تضمن القواعد الفقهية ١/ ب-١٥٣/ ب والجزء الثاني تضمن قسم الفوائد ١٥٣/ ب-٣٧٩/ ب والجمع ٣٧٩/ ب-٤١٧/ ب.[٣٢]

وابتدأ الإزميري كتابه هذا بالبسملة وبعض كلمات الثناء والتعظيم لله تعالى والحمدلة والصلاة على النبي ومن ثم بيّن أن للأشباه والنظائر سمات وميزات مهمة وأن العلماء أولوا اهتماما لها في مكان وزمان وخاض فيها وقام بدراستها كل من القاصي والداني ومع هذا ما زال بعض أقسامها غامضا يحتاج إلى شرح. وبعد أن أشار إلى بعض المسائل أخذ الإزميري يذكر الأسباب في كتابة شرح جديد لهذا

الكتاب على النحو التالي:

فأردت أن أكتب له شرحًا يزيل مغلقاته، ويكشف معضلاته، ويحل عباراته، ويحتوي مسائل مهمة من الفتاوى، في أثناء تدريسي مع الإخوان من الطلاب.[٣٣]

اتبع الإزميري طريقة المزج في شرحه. ومن خلال هذا الشرح قام المؤلف بشرح المفاهيم وتحليل بعض المصطلحات وإبراز الفوارق بينها وطرح بعض الأفكار والتصورات مستعينا من المصادر وذلك من أجل فهم المسائل، وخاض أحيانا في التفاصيل المملة في الشرح وبين مصادر الفتاوى في المسائل المهمة وذكر رأيه وترجيحه بين الأقوال المختلفة. وبالإضافة إلى ذلك، أشار أيضـًا إلى الفوارق بين نسخ الأشباه والنظائر وحاول تحديد العبارات الصحيحة منها. وستظهر هذه الميزات كلها عند قراءة هذا الكتاب.

المراجـع:

- عاكف زاده عبد الرحيم الأماسي، المجموع، مكتبة ملّت، علي أميري أفندي، رقم ٢٥٢٧، ورق ٩٦/ ب.
- بورسالي محمد طاهر، عثمانلي مؤلفلري، اسطنبول، مطبعة عامرة، ١٣٣٣، ١، ٢٣٧-٢٣٨.
- البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني (ت. ١٣٩٩هـ) هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول ١٩٥١، ٢، ٣٢٨.
- سركيس، معجم، ١/ ٤٢٩-٤٣٠.
- بروكلمان، GAL، ٢/ ٣١٧.

ـ كحالة، معجم المؤلفين، ١٢، ٩٥.

ـ Ömer Mahir Alper, “Eş‘arîlerin Kavaidi ve Felasifenin Gavâili Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelamcısı Mevlânâ Mehmed İzmîrî’de Bilginin Mahiyeti Sorunu”, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği, İstanbul 2018, s. 257-303.

***

ك. وصف النسخ المعتمدة في التحقيق:

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

أما بعد. فقد وقفنا على ثلاث مصورات عن النسخ الخطية لهذا الكتاب: «**شرح الأشباه والنظائر**» للإزميري. واعتمدنا عليها في تحقيقنا إياه. وها هي أوصافها:

الأولى:[1] ورمزنا لها بـ (أ): ناسخها هو محمد أرض رومي. نسخها سنة ١١٤٢ هجرية. وهي من أوقاف شيخ الإسلام ولي الدين أفندي بن الحاج مصطفى آغا بن الحاج حسين آغا. سنة ١١٧٥. كما جاء في الختم المثبت في أولها وفي داخلها وآخرها.

بلغ عدد ألواح هذه النسخة ٤٨٩. في كل لوح وجهان. في كل وجه ٢٩ سطرًا. في كل سطر ١٣ ـ ١٧ كلمة. إلا الوجه الثاني من اللوح الأخير. فهو لم يكتب فيه شيء.

---

(١) المكتبة الولاية البايزيد، ولي الدين أفندي، رقم: ١١٤٥

وقد كتبت بخط التعليق (الفارسي). باللون الأسود. عدا العناوين فإنها بالأحمر.

وذكر في أولها ترجمة موجزة للمؤلف. ذكر فيها اسمه ونسبه. وأسماء كتبه ورسائله. وشيوخه وبعض تلامذته ومروياته؛ ثم سردت أسماء الكتب التي عنيت بشرح «الأشباه والنظائر». أو بشرح جزء منه، ثم كتب فهرس لعناوين الكتاب. في لوح ونصف لوح.

ولاحظنا أن هناك عدة ألواح لم تصور. ابتداء من اللوح ٦٩. فإنه ما صور منه إلا نصفه الأعلى. ثم تلته ثلاثة ألواح بدون تصوير؛ وكذلك لم يصور من اللوح ١٢٩ سوى نصفه الأعلى. وجاءت الألواح الثلاثة بعده غير مصورة. مع أن جميع هذه الألواح اعتبر فيها تسلسل الترقيم.

وتعد هذه النسخة أفضل النسخ الثلاث. بالرغم من كونها ذات أسقاط وتصحيف وتحريف. ولحن وعجمة. وغيرها من الآفات التي حرصنا على إصلاح بعضها. خوفًا من فوات المعنى على القارئ. وتركنا الكثير منها كما هي. في المواضع التي غلب على ظننا أنها لا تخفى على القارئ. رغم عجمة ألفاظها أو تراكيبها.

ولقد وجدنا تعليقات ليست بالكثيرة ولا بالقليلة في حواشي هذه النسخة. معظمها إلحاقات أثبتناها في أصل المتن؛ أو تعقيبات أثبتناها في ذيل الصفحة.

الثانية:[1] ورمزنا لها بـ (ب): ناسخها كما جاء في خاتمة الكتاب هو موسى ابن عمر الشهير بقرشهري. نسخها سنة ١٢٢٢؛ وعليها ختم في أولها وداخلها وآخرها. فيه أنها وقفها الحاج حسين بن الحاج أحمد آغا المعروف بقره عثمان زاده. سنة ١٢٢٣.

---

(١) مكتبة مقاطعة مانيسا العامة، رقم ٧٠٨.

وعدد ألواح هذه النسخة ٤٩٢. في كل لوح وجهان. إلا اللوح الأخير فلم يكتب فيه إلا وجه واحد. وفي كل من هذه الوجوه ٢٩ سطرًا. وفي كل سطر ١٣ ـ ١٥ كلمة. ولم نقف في هوامشها إلا على تعليقات يسيرة قصيرة أثبتناها في ذيول الصفحات.

وهي أردأ النسخ الثلاث. فقد أسقمها التحريف. وأوهنتها الأسقاط. وأثقلها التكرار والإقحامات. فكثيرًا ما كنا نجد الناسخ يسبق نظره. فيأخذ كلمة أو اثنتين أو جملة. من مواضع سابقة. فيقحمها في مواضع لاحقة؛ أو يصنع عكس ذلك. فيأخذ كلمة أو اثنتين أو جملة فأكثر. من مواضع لاحقة. فيقحمها في مواضع سابقة! الأمر الذي حملنا على إثبات تلك المقحمات في أسفل الصفحات. مع التنبيه عليها؛ وأما الأسقاط فإنها أفسدت ما لا يحصى من نصوص وفقر هذه النسخة. حتى بتنا نجزم أنه لا يمكن الانتفاع بها منفرة عن غيرها من النسخ.

ومما تميزت به هذه النسخة أنه ورد في أولها فهرس لعناوين الكتاب في أربعة ألواح ونصف لوح؛ وتميزت -أيضًا- بأن ناصية الوجه الأول من لوحها الأول. زينت بزخارف ملونة. وكذلك زينت ناصية الوجه الأول من اللوح الذي بدئ فيه الجزء الثاني. وهي مكتوبة بخط التعليق بالمداد الأسود. عدا العناوين فإنها بالأحمر.

الثالثة:(١) ورمزنا لها بـ (ج): ناسخها كما جاء في آخر لوح منها هو محمد هبة الله بن محمد بن يحيى. مفتي بعلبك. الشهير بالتاجي. نسخها سنة ١١٧٧. وأشار في نهايتها إلى أنه كتبها عن نسخة سقيمة. يغشاها اللحن؛ وأنه لم يأل جهدًا في إصلاحها وتهذيبها.

وألفينا عليها ختمًا تكرر في مواضع منها. ودل على أنها من مقتنيات السليمانية. تحت الرقم ٥٠٢؛ وكذلك فقد كتب في أولها أنها من أوقاف السلطان عبد الحميد خان بن أحمد خان.

---

(١) مكتبة السليمانية، الحميدية، رقم: ٥٠٢.

وقد بلغ عدد ألواحها ٤١٨. في كل لوح منها وجهان. وفي كل وجه ٣١ سطرًا. وفي كل سطر ١٤ ـ ١٩. ولم يكتب في اللوح الأخير إلا الوجه الأول؛ وهي مكتوبة بخط التعليق. بالمداد الأسود، عدا العناوين فإنها بالأحمر؛ وإنها لتكاد أن تكون خالية من التعليقات والإلحاقات في هوامشها.

ومع أنا ناسخها مفتي بعلبك أشار إلى أنه لم يقصر في إصلاح ما أفسده اللحن منها. إلا أن هذه النسخة ظلت غير خالية من اللحن، والتصيف والعجمة والأسقاط. في مواضع لا يمكن إحصاؤها.

وعليه فإننا لم نتخذ واحدة من هذه النسخ أمًّا؛ بل أفدنا منها جميعًا. فكنا نثبت عند اختلافها ما نراه صوابًا في المتن. وندون في ذيل الصفحة ما جاء في النسختين الأخريين على خلافه. إن وجدنا في ذلك فائدة. وإلا فإننا كنا لا نشير إلى تلك الاختلافات التي لا طائل تحتها، لئلا نثقل بها الحواشي.

العلامات المستخدمة في التحقيق وعملنا فيه:

الاعتماد في التحقيق على ثلاث نسخ كما وصفنا قبل ذلك.

محاولة إخراج النص صحيحًا مقابلًا بثلاث نسخ.

تخريج الآيات والأحاديث.

التزام قواعد الإملاء المعاصرة، بصرف النظر عما في الأصل.

تصحيح الأخطاء النحوية في الأصل.

إلحاق فهارس فنية بالكتاب لكي تُسَهِّلَ على القارئ والباحث الاستفادة من المحتويات.

﴿ ﴾: وُضعت الآيات بين قوسين مزهّرين.

« »: وُضعت الأحاديث بين علامتي التنصيص التي لها هذا الشكل.

وأيضاً « »: استُخدمت علامتا التنصيص التي لها هذا الشكل لِحصرِ متن الأشباه والنظائر عن الشرح وكتابة نُصوص القواعد والأصول والأمثلة، غير أنَّ متن التلويح تمايز عن غيره بخطِّه السَّميك حتى لا يختلط بالشرح.

( ): وُضعت العبارات غير الموجودة في النّص أو الْمُختلفة والتي تتكون من أكثر من كلمة بين قوسين.

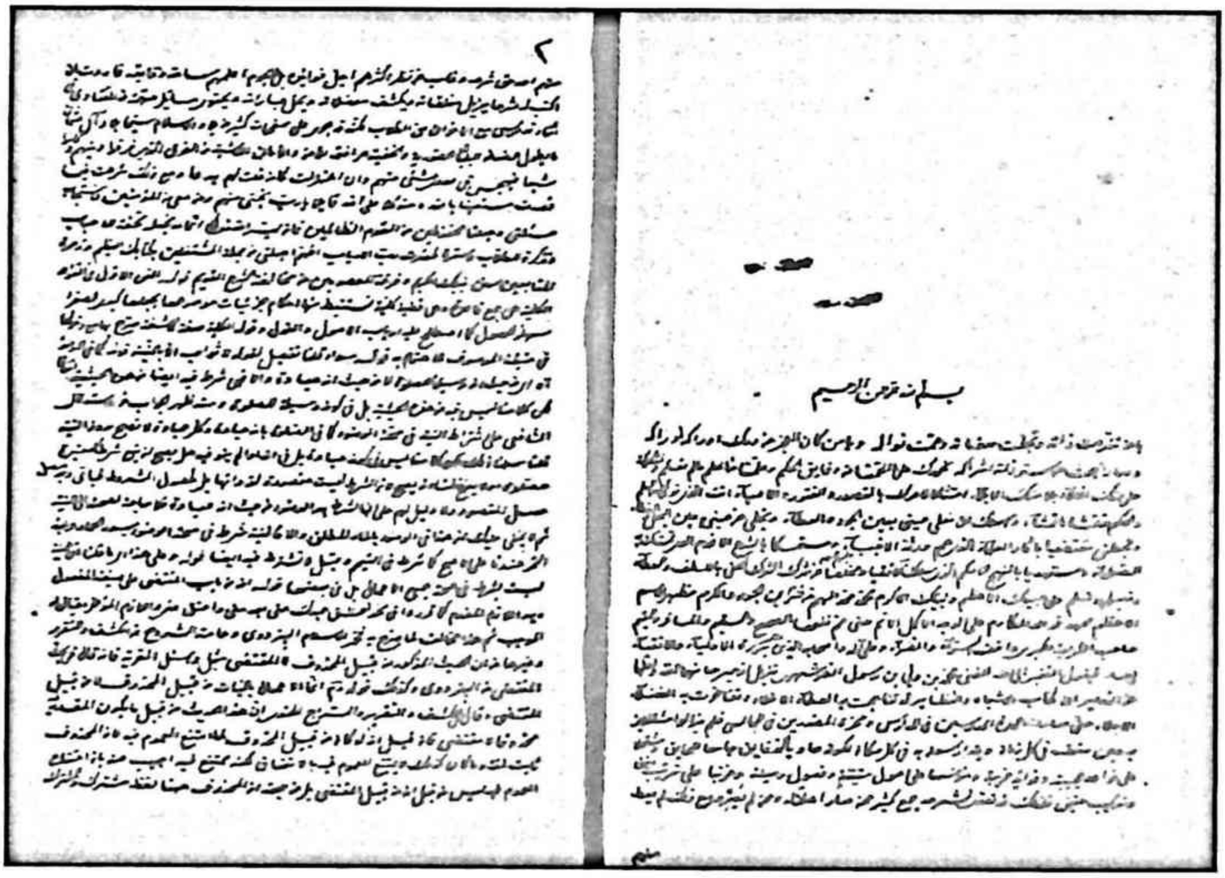
ت.: توفي.

م: ميلادي.

هـ: هجري.

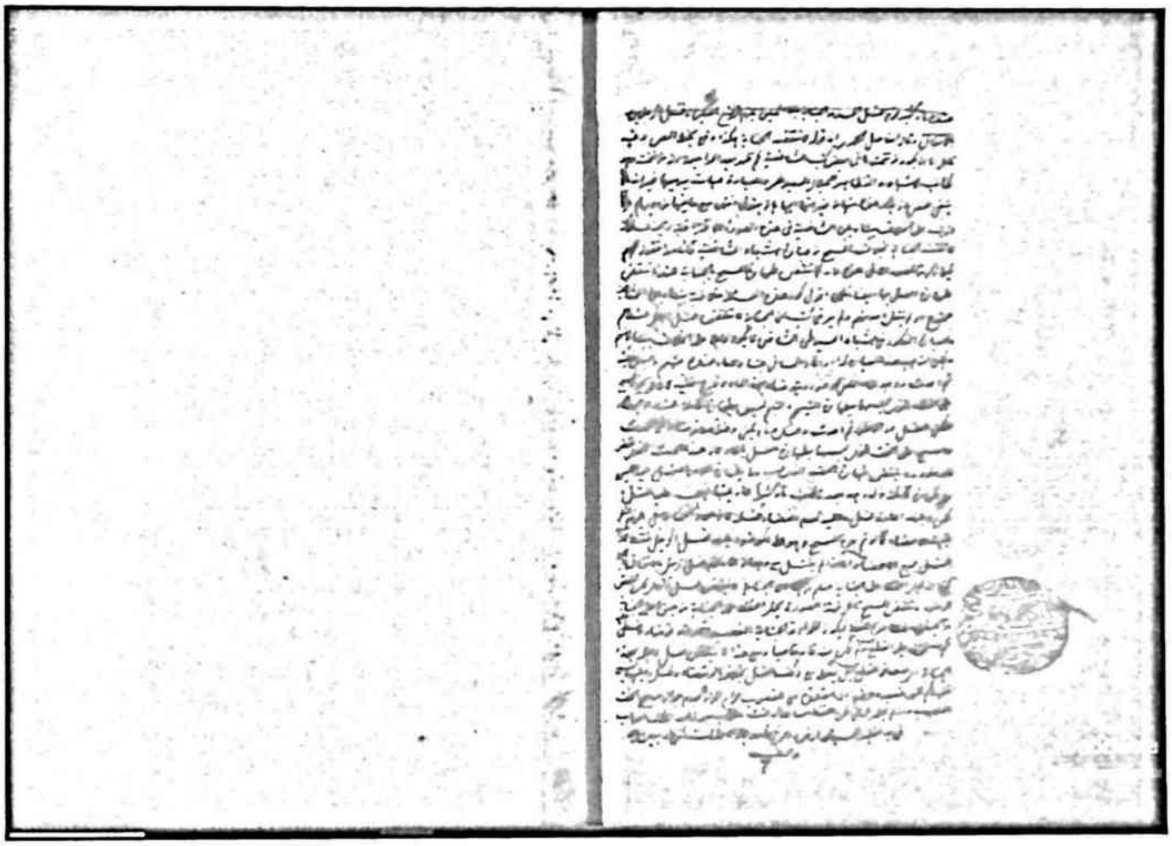
تم استخدام ثلاث نسخ أثناء التحقيق، ثم تمت مقارنة جميع النسخ المختارة، وتم اختيار الكلمات التي اعتبرت أكثر دقة وتمت كتابتها في النص الرئيسي، وأما تلك الكلمات التي من المحتمل أن تكون خاطئة، أو التي لا تتوافق مع النص الرئيسي، ولو كانت صحيحة، كتبناها في الهامش.

صور المخطوطات



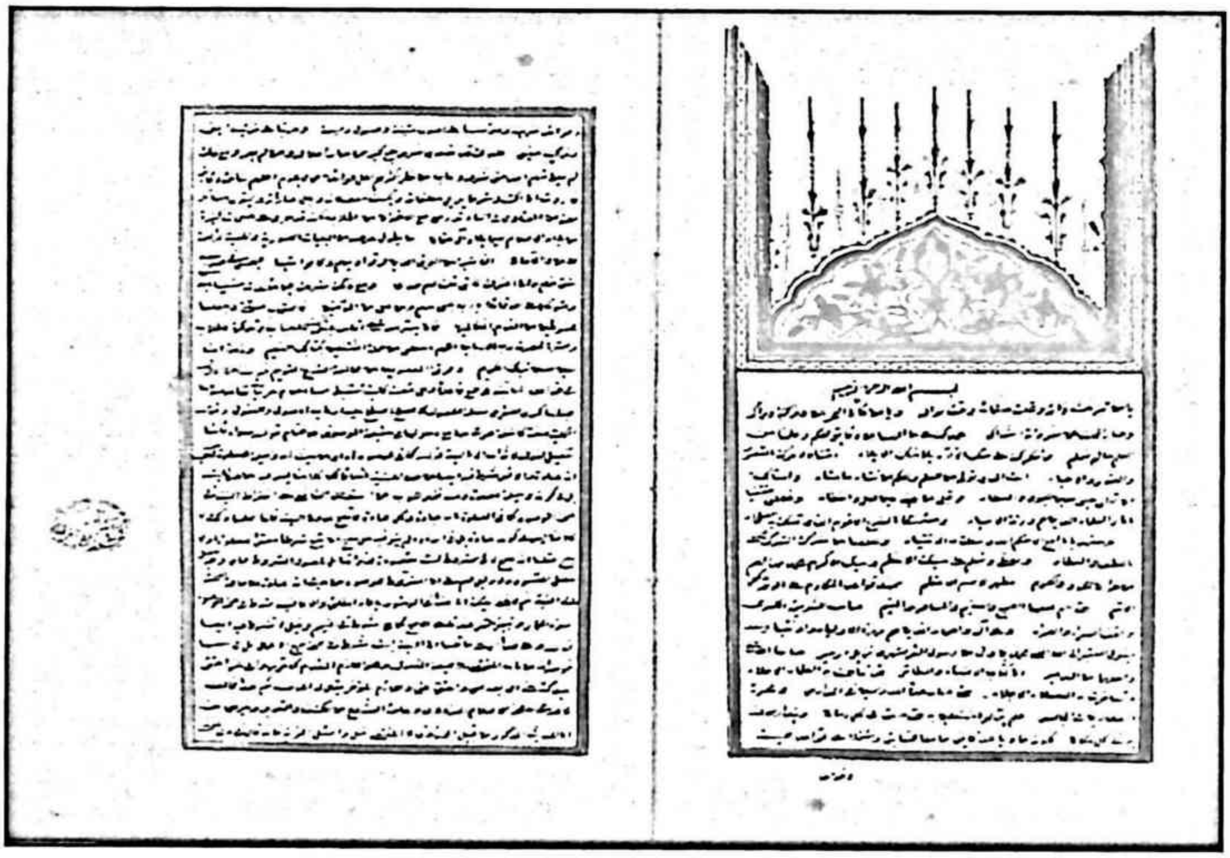
Beyazıt Devlet Kütüphanesi, VELIYYUDDIN EFENDİ No: 1145

المكتبة الولاية البايزيد، ولي الدين أفندي، رقم: ١١٤٥



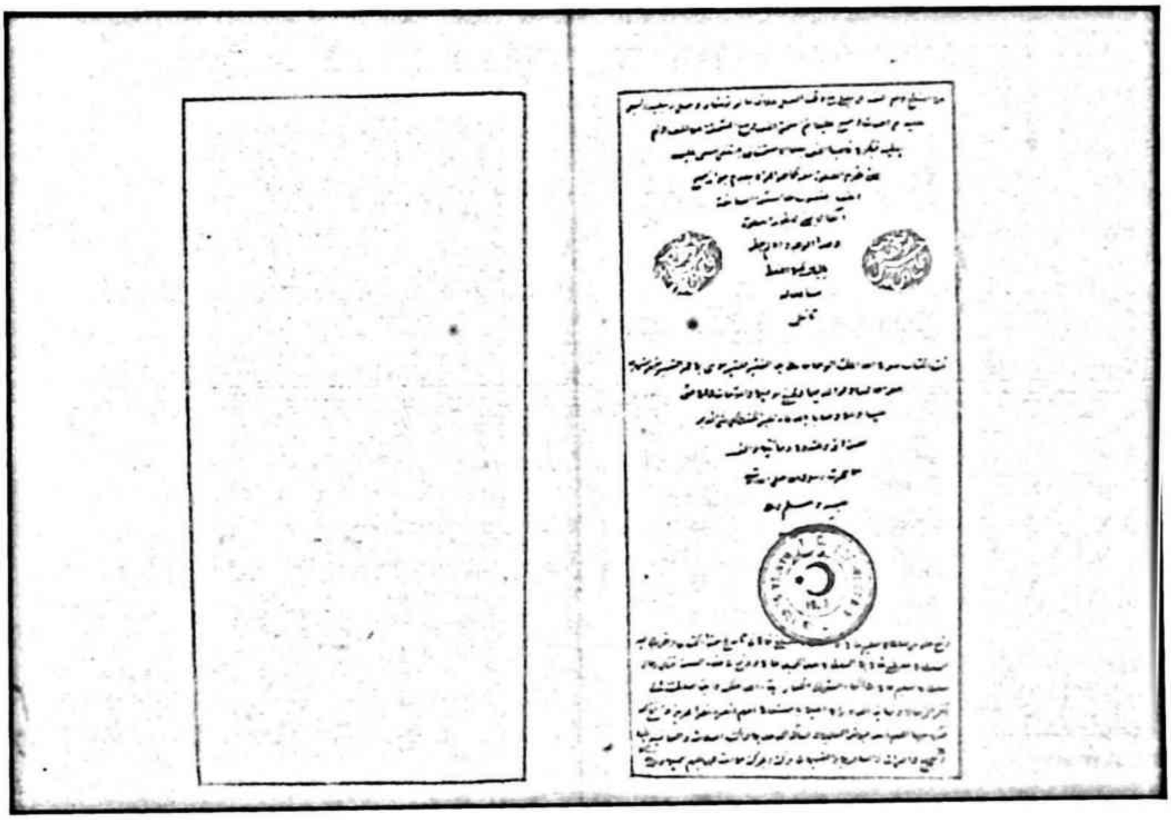
Beyazıt Devlet Kütüphanesi, VELIYYUDDIN EFENDİ No: 1145

المكتبة الولاية البايزيد، ولي الدين أفندي، رقم: ١١٤٥



Manisa İl Halk Kütüphanesi, No: 708

مكتبة مقاطعة مانيسا العامة، رقم: ٧٠٨



Manisa İl Halk Kütüphanesi, No: 708

مكتبة مقاطعة مانيسا العامة، رقم: ٧٠٨



Süleymaniye Kütüphanesi, HAMIDIYE No: 502

مكتبة السليمانية، الحميدية، رقم: ٥٠٢



Süleymaniye Kütüphanesi, HAMIDIYE No: 502

مكتبة السليمانية، الحميدية، رقم: ٥٠٢

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه ترجمة المؤلف محمد بن ولي بن رسول القرشهري، نزيل إزمير، رجل عالم فاضل، وله تصانيف:

- منها: «**الحاشية على حاشية مولانا عصام الدين على القاضي البيضاوي، من سورة الفاتحة إلى مقدار نصف الجزء الأول من البقرة**»، في مجلد واحد.
- ومنها: «**متن مختصر في الكلام**»، ثم شرحه شرحًا لطيفًا، جمع فيه المسائل الخلافية بين الماتريدية والأشعرية ـ سبعًا وستين ـ، أورد فيه على الحكماء في مواضع، كأنه تهافت الحكماء.
- ومنها: «**الحاشية على حاشية السيد الشريف على شرح مختصر المنتهى**»، لعضد الدين.
- ومنها: «**الحاشية على شرح هداية الحكمة**» القاضي مبر، يبحث فيه مع اللاري.
- ومنها: «**الحاشية على مراتب الأصول**» في مجلد كبير.
- ومنها: «**الشرح على الملتقى**» في مجلدين كبيرين، جمع فيه الرواية والدراية.
- ومنها: هذا «**الشرح على الأشباه والنظائر**»، شرح لم يسبق بمثله أحد.
- ومنها: «**مجموعة كبيرة في الفتاوى**» عنونها «سئل وأجاب»، ليكون أسهل على الناظر، ذكر منها ما وقع في زمان إفتائه، وألحق مسائل مهمة.
- ومنها: «**الشرح على الرسالة في علم المناظرة**» للعلامة البِركِوي.
- ومنها: «**الحاشية على حاشية الفناري**» في المنطق.

- ومنها: «**الحاشية على امتحان الأذكياء**» للعلامة البركوي.

وله رسائل في مواضع.

- منها: «**الرسالة في باب الاعتكاف**»، كتبه على وجه الاستنباط والاستخراج، لا على التقليد.
- ومنها: «**الرسالة في السقاية**».
- ومنها: «**الرسالة في البندقة**».
- ومنها: «**الشرح على زخر المتأهلين**»
- ومنها: «**المجموعة في ترجيح البينات وفي القول لمن**».
- ومنها: «**الرسالة في بحث الاختيار الجزئي**».

هذا ما جمعه وكتبه في أثناء تدريسه، وقد كان تعلم وعلم، وتدرس ودرس، وقرأ على مشايخ واستمع، واستجاز وأجيز.

وكان آخر من قرأ عليه، وأسمع من فيه، خاتمة المحدثين، مولانا وسيدنا: سلمان بن عبد الله الكريدي الحنفي، حدثني بجميع مروياته التي كانت في «**فهرسته**»، عن شيخه محمد بن محمد بن سلمان المغربي.

أما إلى شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، فعنه عن أبي عثمان سعيد ابن أحمد المقري، عن أبي الحسن علي بن هارون، (ح) وعن أبي مهدي السحناني، عن المنجور، عن المنجم الغيطي، (ح) وعن شمس الدين محمد بن سفيد الميرغني المراكشي، عن أبي محمد عبد الله بن علي بن طاهر الحسني، عن الشمس محمد ابن عبد الرحمن العلقمي.

وأما إلى جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، فبما تقدم العلقمي

والكرخي. (وأما عن السيوطي).[1]

وحدثني -أيضًا- عن تشيّخه على الحصيري بجميع مروياتي من الكتب الستة وغيرها، عن مشايخ كثيرين، منهم: أبو الطيب، ومنهم البرهان إبراهيم اللَّقّاني، ومنهم الشهاب أحمد بن محمد بن يحيى المالكي.

وحدثني -أيضًا- عن مشيخة ذي السعادات العظمى، والفضائل القصوى، المجاهد في سبيل الله، سيدنا وسندنا: مصطفى باشا الوزير بن الوزير محمد باشا، اصطفاه ـ سبحانه وتعالى ـ بمجددية المائة الحادية عشرة، بجميع مروياته عن مشايخه، رحمهم الله تعالى. تم.

(١) هذه العبارة مقحمة في هذا الموضع.

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تنزهت ذاته، وتجلت صفاته، وعمت[١] نواله؛ ويا من كان العجز عن دَرَك إدراكه إدراكه،[٢] وصار البحث عن سرِّ ذاته إشراكه!

نحمدك على ما ألهمتنا من دقائق الحكم، وعلمتنا من العلم ما لم نعلم؛ ونشكرك على منّك الآلاء، بلا منِّك الإبلاء، امتثالًا لأمرك، بالقصور والفتور والإعياء.

أنت الذي تولي (من العلم والحكم)[٣] من تشاء، ما تشاء.

وأسألك أن تعلي[٤] عيني بعين الجود والعطاء، وتجلي عن عيني عين البخل والغطاء، وتجعلني مقتفيًا بآثار العلماء، الذين هم ورثة الأنبياء - عليهم السلام - ومستمسكًا بالشرع الأقوم الذي تمسّك به الصلحاء، ومستهديًا بالنهج[٥] الأحكم الذي سلك الأتقياء، ومخلصًا عن شَرَك الشرك الخفي باللطف والعطاء...

ونصلي ونسلم على حبيبك الأعظم، ونبيك الأكرم: محمد، ممد الهمم، من خزائن الجود والكرم، مظهر الاسم الأعظم، ممهد قواعد المكارم على الوجه الأكمل الأتم، حتى عم نفعها الصحيح والسقيم، والمسافر والمقيم، صاحب الشريعة الكبرى، واقف[٦] السراء والضراء، وعلى آله وأصحابه الذين هم بررة

---

(١) كذا في جميع النسخ، والصواب: عمّ.

(٢) سقطت من ب.

(٣) سقط ما بين القوسين من ج.

(٤) كذا في جميع النسخ، والصواب: تملي. أي: تملأ.

(٥) في ج: بالشرع.

(٦) كذا في جميع النسخ.

الأولياء والأتقياء...

وبعد: فيقول الفقير إلى الله الغني: محمد بن ولي بن رسول القرشهري، نزيل إزمير ـ صانهما الله تعالى وأهلهما عن التدمير ـ:

إن كتاب «الأشباه والنظائر» قد تناهجت به العلماء الأخلاء، وتفاخرت به الفضلاء (الأجلاء)،[١] حتى صار عمدة المدرسين في المدارس، ومحزة المصدرين في المجالس، فلم يزالوا مشتغلين به حين[٢] صنف في كل زمان، ويتدارسون به في كل مكان، لكونه حاويًا للدقائق، جامعًا للحقائق،[٣] ومشتملاً على قواعد عجيبة، وفوائد غريبة، ومؤسَّسًا على أصول متينة وفصول رصينة، ومرتبًا على ترتيب أنيق، وتركيب حقيق، فلذلك قد تصدى لشرحه جمع كثير ممن صار أهلًا له، وممن لم يَصِر.

ومع ذلك لم يعط منهم أحد حق شرحه، وغاب عن نظر أكثرهم أجل فوائده؛ بل لا يحوم أعلمهم ساحة دقائقه! فأردت أن أكتب له شرحًا يزيل مغلقاته، ويكشف معضلاته، ويحل عباراته، ويحتوي مسائل مهمة من الفتاوى، في أثناء تدريسي مع الإخوان من الطلاب، لكنه قد جرى على صفحات كثير من بلاد الإسلام، سيما بلاد آل عثمان، ما يطول عرضه من البليات الصورية والخفية، الرافعة للأمن والأمان، الناشئة من الفِرَق الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعًا، فيهجس في صدري شيء منهم وإن اعتزلت، كأن قلت لهم هدعًا،[٤] ومع ذلك شرعت فيما قصدت، مستعينًا بالله، ومتوكلًا على الله، قائلًا: يا رب! نجني منهم، ومن معي من المؤمنين! فاستجاب مسألتي، وجعلنا محفوظين من القوم الظالمين.

---

(١) سقطت من ج.

(٢) كذا في جميع النسخ.

(٣) تصحفت في أ إلى: للحايق.

(٤) كذا في جميع النسخ.

فإن يسر الله - تعالى - لي إتمامه، نجعله تحفة للأحباب، وتذكرة للطلاب، وسترة[١] لحضرة رب الأرباب.

اللهم! اجعلني من جملة المشتغلين بكتابك العظيم، وزمرة المتابعين سنن نبيك الكريم، وفرقة المعصومين من مخالفة الشرع القويم.

(١) كذا في جميع النسخ.

[الفن الأول: القواعد الكلية]

قوله: «الفن الأول في القواعد الكلية» هي جمع قاعدة، وهي قضية كلية تستنبط منها أحكام جزئيات موضوعها، بجعلها كبرى لصغرى، سهلة الحصول، كما اصطلح عليه أرباب الأصول والعقول.(١)

وقوله: «الكلية صفة كاشفة» صرح بها مع دخولها في حقيقة الموصوف، للاهتمام به.

[الْقَاعِدَةُ الْأُولَى: لَا ثَوَابَ إِلَّا بِالنِّيَّةِ]

قوله: «سواء قلنا» تفصيل لقوله: «لا ثواب إلا بالنية».

قوله: «كما في الوضوء» انتهى. أي: من حيث إنه وسيلة للصلاة، لا من حيث إنه عبادة، وإلا فهي شرط فيه -أيضًا- من هذه الحيثية اتفاقًا، لكن كلامنا ليس فيه من هذه الحيثية؛ بل (من حيث)(٢) في كونه وسيلة للصلاة.

ومنه ظهر الجواب عن استدلال الشافعي على اشتراط النية في صحة الوضوء، كما في الصلاة، بأنه عبادة، وكل عبادة لا تصح بدون النية.

قلنا: سلمنا ذلك، لكن كلامنا ليس في كونه عبادة؛ بل في أنه إذا لم ينو فيه هل يصح أن يقع شرطًا معتبرًا للصلاة، أو لا يصح؟

---

(١) في أ، ج: القول.

(٢) سقط ما بين القوسين من أ، ب.

فقلنا: إنه يصح لأن الشروط ليست مقصودة لذواتها؛ بل لحصول المشروط، فبأي وجه حصل، حصل المقصود. ولا دليل لهم على أن الشرط هو الوضوء من حيث إنه عبادة، فلا حاجة لصحته إلى النية.

ثم لا يخفى عليك أن هذا في الوضوء بالماء المطلق، وإلا فالنية شرط في صحة الوضوء بسؤر الحمار ونبيذ التمر عندنا، على الأصح، كما شرط في التيمم. وقيل: لا تشترط فيه أيضاً.

قوله: «وعلى هذا» أي: ما قلنا إن النية ليست بشرط في صحة جميع الأعمال؛ بل في بعضها.

قوله: «إنه من باب المقتضى، على صيغة المفعول» وهو اللازم المقدم، كما قرروا في نحو: «أعتق عبدك عني»،[1] «بعه مني»، و «أعتق عني». واللازم المؤخر يقال له: الموجب.

ثم هذا مخالف لما صرح به فخر الإسلام البزدوي، وعامة الشروح من «الكشف» و«التقرير» وغيرها، من أن الحديث المذكور من قبيل المحذوف لا المقتضى، مثل: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ١٢/ ٨٢]، فإنه قال في بحث المقتضى من «البزدوي»: «وكذلك قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»،[2] من قبيل المحذوف،

---

(١) ربما سقطت (أي) من هذا الموضع.

(٢) أخرجه البخاري في المقدمة، وفي بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ (١)؛ ومسلم في كتاب الإمارة، باب قَوْلِهِ ﷺ: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ». وَأَنَّهُ يَدْخُلُ فِيهِ الْغَزْوُ وَغَيْرُهُ مِنَ الأَعْمَالِ (١٨)؛ وأبو داود في كتاب الطلاق، باب فِيمَا عُنِيَ بِهِ الطَّلاَقُ وَالنِّيَّاتُ (١١)؛ والترمذي في كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياء وللدنيا (١٦)؛ والنسائي في كتاب الطهارة، باب النية في الوضوء (٦٠)، وفي كتاب الطلاق، باب الكلام إذا قصد به فيما يحتمل معناه (٢٤)، وفي كتاب الأيمان والنذور، النية في اليمين (١٩)؛ وابن ماجه في كتاب الزهد، باب النية (٢٦)؛ وأحمد في مسنده (١/ ٢٥، ٤٣) وغيرهم، من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

«لا من قبيل المقتضى».

وقال في «الكشف» و «التقرير» و «السراج الهندي»: «إنّ هذا الحديث من قبيل (ما يكون)[١] المقدر فيه محذوفًا لا مقتضى».

فإن قيل: «إنه لو كان من قبيل المحذوف، لما امتنع العموم فيه، لأن المحذوف ثابت لغة، وما كان كذلك لا يمتنع العموم فيه بالاتفاق، لكنه ممتنع فيه».

أجيب عنه بأن امتناع العموم فيه ليس من قِبَل[٢] أنه من قبيل المقتضى؛ بل من جهة أن المحذوف ههنا لفظ مشترك، والمشترك لا يقبل العموم عندنا، اللهم إلا أن يحمل كلامه على عدم الفرق بين المحذوف والمقتضى، كما هو مذهب القدماء من الأصوليين، لكن التحقيق هو الفرق بينهما، على ما ذهب إليه المحققون من أصحابنا وعامة المتأخرين. وسيأتي الكلام في جهة الفرق بينهما، إن شاء الله تعالى.

قوله: «لكثرة وجود الأعمال بدونها» وذلك ينافي الحصر المستفاد من كلمة «إنما» الداخلة على المعرف بلام الاستغراق، فيحتاج إلى التقدير بالضرورة، لتصحيح كلام الشارع، فقدروا مضافًا. انتهى.

قوله: «بدونها» أي: بدون النية، كالطلاق والبيع ونحوها.

قوله: «فقدروا مضافًا» هذا التفريع يناسب كون الحديث من باب المحذوف، لا من باب المقتضى، (لأن المقتضى)[٣] من قبيل المعنى، لا من قبيل المضاف المحذوف المقدر في نظم العبارة، لأنه من صفات الألفاظ دون المعاني. وهذا من وجوه الفرق بينهما.

ومن وجوه الفرق أيضًا: أن المحذوف ثابت لغة، والمقتضى ثابت شرعًا.

---

(١) سقط من ب.

(٢) في ب: قبيل.

(٣) سقط من ب.

ومنها: أن المقتضى إذا صرح به في الذكر، لا يغير المقتضي عن إعرابه، وعما كان عليه قبله[١] من الحكم؛ بل يقرره لأنه ثبت شرطًا لصحته، والشرط لا يغير المشروط، بخلاف المحذوف، فإنه يغير المذكور عند التصريح به، ويقطع[٢] الحكم المضاف إلى المذكور، ويتوجه إلى المقدّر، كما في قوله - تعالى -: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ١٢/ ٨٢]، (أي: أهل القرية).[٣]

ومنها: أن للمحذوف عمومًا دون المقتضى. إلى غير ذلك من وجوه الفرق على ما بُين في الأصول.

قوله: «وقد أريد الأخروي بالإجماع» انتهى. فيه أن للخصم أن يقول: «إنكم إن أردتم أن الأخروي مراد من لفظ الحكم المقدر في الحديث بالإجماع، بناء على أنه لا ثواب بدون النية اتفاقًا، بمعنى إرادة المعنى الموضوع له من اللفظ الموضوع»، قلنا: «سلمنا أنه لا ثواب بدون النية، ولكن هذا لا يقتضي كون الثواب مرادًا في الحديث بهذا المعنى، لأن موافقة الحكم للدليل لا يقتضي إرادته منه، وثبوته به بذلك المعنى، حتى يلزم عموم المشترك اللفظي، بمعنى إرادة معنييه في حالة واحدة، عند إرادة الآخر أيضـًا، لجواز إرادته منه بطريق الاشتراك المعنوي، إذ لم يثبت به بعد كون لفظ الحكم مشتركًا لفظيًا بين المعنيين، مثلًا قولنا: «العين جسم» ليس من عموم المشترك اللفظي[٤] في شيء، وإن كان الحكم بالجسمية ثابتًا لمعانيه جميعًا، وإن أردتم به معنى آخر فليبين حتى نتكلم عليه».

قوله: «إما لأنه ـ أي: الحكم المقدر ـ مشترك»، أي: بالاشتراك اللفظي، وإلا فللمشترك المعنوي عموم بالاتفاق، فللخصم أن يقول: «فلمَ لا يجوز أن يكون

---

(١) سقطت من ج.

(٢) في أ، ج: ينقطع.

(٣) سقط ما بين القوسين من أ، ب.

(٤) في ج: المعنوي.

الحكم مشتركًا معنويًا، ويراد منه الثواب بطريق الاشتراك المعنوي»؟ لكن لا بد لذلك من دليل.

قوله: «أو لاندفاع الضرورة به» أي: بالأخروي، فلا يراد الدنيوي أيضًا، إذ لا ضرورة فيه، ولا عموم للمقتضى.

قوله: «من صحة الكلام» أي: من صحته شرعًا. أعني صون كلام الشارع عن الكذب.

قوله: «لأنه قائل بعموم المشترك» فيه أن الخصم قائل بعموم المقتضى -أيضًا- على (ما هو)[1] المشهور من مذهبه، على ما بين في «الأصول». فللخصم أن يقول: «لا نسلّم اندفاع الضرورة بالأخروي؛ بل لا بد من إرادة الدنيوي أيضًا. أعني الصحة والفساد».

قوله: «فحينئذ» أي: حين كونه المراد بالحكم المقدر في الحديث الأخروي فقط، لا يدل الحديث على اشتراطها في صحة الوسائل، ولا في صحة المقاصد أصلًا.

قوله: «ولا على المقاصد» هكذا في النسخ، والصواب: في المقاصد.

[هل النية شرط في الوضوء]

قوله: «وفي بعض الكتب» فيه تضعيف لهذا القول، إذ لقائل أن يقول: «لا نسلم أن الوضوء الذي ليس بمنوي، ليس بمأمور به، إذ ليس في آية الوضوء ما يدل على اشتراط النية في الوضوء ومأمور[2] به»، لكن هذا لا يضر المصنف، لأن مقصوده[3] تأييد ما ذكره، وقد حصل ذلك.

---

(١) سقط ما بين القوسين من أ، ب.

(٢) في ب: أو مأموراً.

(٣) في ب: المقصود.

قوله: «وإنما اشترطت» جواب سؤال مقدر، كأنه قيل: إذا لم يدل الحديث المذكور على اشتراطها في المقاصد، فبأي دليل ثبت اشتراطها؟ فأجاب بأنه ثبت بالإجماع أو بالآية المذكورة، وهي قوله -تعالى-: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٩٨/ ٥]. وجه الاستدلال بها أن الإخلاص لا يكون بدون النية، وقد جعله حالًا[1] للعابدين، والأحوال شروط، فتكون كل عبادة مشروطة بالنية.

قوله: «فلا يشترط» أي: إذا ثبت اشتراطها بالإجماع أو بالآية المذكورة، لا الحديث المذكور، لا تشترط في الوضوء والغسل وما يتلوهما، لعدم الإجماع والآية فيها.

قوله: «للصحة» إشارة إلى أنها شرط فيها، من حيث كونها عبادة.

قوله: «لأن القصد لغة» يعني أن المعاني اللغوية معتبرة في المعاني الشرعية، فتكون النية معتبرة في التيمم، لأن لفظ التيمم يدل في اللغة على النية. يقال: يممته أي: قصدته. والقصد هو النية. وقد أمرنا بالتيمم في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا﴾ [المائدة: ٥/ ٦]، فلا يتحقق بدون النية، فتكون شرطًا فيه.

فإن قيل: «إن ما يدل عليه لفظ التيمم هو القصد اللغوي، والقصد المعتبر في التيمم إنما هو قصد خاص أعني: قصد إباحة الصلاة، أو رفع الحدث ، ولا دلالة للمقام على الخاص بإحدى الدلالات الثلاث، ولأن اللغوي هو مدلول اللفظ، والنية المعتبرة ههنا هو فعل القلب، ولا دلالة لأحدهما على الآخر أصلًا».

قلنا: قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا﴾ [المائدة: ٥/ ٦]، مبني على قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا﴾ [المائدة: ٥/ ٦]. والمراد به فاغسلوا للصلاة، فدل بقرينة هذا التقرير على قصد خاص يراد ههنا.

---

(١) سقطت من ج.

ومدلول اللفظ إما عين فعل القلب، أو دال عليه، كما أن مدلول ﴿فَٱغۡسِلُواْ﴾ [المائدة: ٥/ ٦] عين فعل الجوارح، أو دال عليه، بناء على ما قالوا: «الخط دال على اللفظ، واللفظ دال[1] على ما في الواقع، عند بعض، وعلى الصورة الذهنية الدالة على ما في الواقع عند بعض».

ثم لا يخفى ما في قوله هذا من الاستخدام، لأنه يراد بلفظ التيمم ما صدق عليه ـ وهو التيمم الشرعي ـ، وبضميره لفظه.

قوله: «لإسقاط الفرض من ذمته» انتهى. والذي ظهر من قاضيخان أنها لا تشترط في غسل الميت أصلًا، لا لصحة الصلاة عليه، ولا لإسقاط الفرض عنهم، حيث قال: «ميت غسله أهله بغير نية أجزأهم ذلك» انتهى. هكذا ذكره المصنف في «الشرح» أيضـًا.

ثم قال: «اختاره الإسبيجابي»، معللًا بأنها ليست بشرط لغسل الحي، فكذا لغسل الميت، لكنه رجح ههنا اشتراطها لإسقاط الفرض استحسانًا، للاحتياط، كما في «فتح القدير».[2]

فإن قيل: «يجوز أن يكون معنى قول قاضيخان: «أجزأهم ذلك»، في حق طهارة الميت، حتى جازت الصلاة عليه، لا في حق إسقاط الفرض عن ذمتهم، فيجوز بقاء الفرض في ذمتهم مع صحة طهارة الميت، إذ لا منافاة بين صحة طهارة الميت بدون النية، وبين بقاء الفرض في ذمتهم، من حيث عدم النية، فلا دلالة في عبارة قاضيخان على عدم اشتراطها أصلًا».

قلنا: لو كان الأمر كذلك لكان حق العبارة أن يقول: «أجزأه ذلك»، بإفراد الضمير، ليرجع إلى الميت لا إليهم.

---

(١) سقطت من أ، ج.

(٢) فتح القدير ١/ ٩١-٩٢.

قوله: «وتفرع عليه» أي: على اشتراطها لإسقاط الفرض من ذمة المكلفين.

قوله: «إن الغريق» أي: في البحر. وكذا الميت الذي جرى عليه المطر أو الماء الجاري، يغسل ثلاثًا عنده، لأنه لم يجعل جريان الماء نائبًا عن الغسل، لأن الجريان ليس بغسل، لأنه صفة غاسل، بخلاف الجريان، وقد أمرنا بالغسل. ثم الفرض هو المرة الواحدة والاثنان لتكميله.

[الإسلام يصح بدون النية]

قوله: «وأما في العبادات» انتهى. هذا شروع في بيان ما له الاشتراط بعد بيان دليل الاشتراط بقوله السابق، وإنما اشترطت في العبادات بالإجماع.

قوله: «إن إسلام المكره صحيح» هكذا أطلقه في إكراه «قاضيخان» و «الخلاصة» و «البزازية»، حيث قالوا: «لو أكره على الإسلام فأسلم صح، ولكن لو ارتد يحبس، ولا يقتل استحسانًا».

ويؤيد هذا الإطلاق ما ذكره في «الاختيار»[1] أن إسلام الذمي مكرهًا صحيح، كإسلام الحربي مكرهًا. انتهى. لكنه قال في فصل الإكراه على الكفر من كتاب أحكام (المرتد من «التاتارخانية»):[2] «إن إسلام المكره إسلام عندنا إن كان حربيًا، وإن كان ذميًا لا يكون إسلامًا». انتهى.

وهكذا ذكره بعينه مقيدًا بالحربي، في سير «قاضيخان»، ونقله المصنف مقيدًا في طلاق «البحر». فعلم منه أن في صحة إسلام الذمي مكرهًا روايتين، والمختار صحته، وبه أفتى مشايخ الإسلام.

هذا، ثم الظاهر من قولهم المذكور: «ولكن لو ارتد يحبس ولا يقتل

---

(١) الاختيار ٢/ ١٠٧.

(٢) تصحف ما بين القوسين في ج إلى: البزازية.

استحسانًا»، أن المراد[١] بالكافر، والمكره على الإسلام هو الذمي لا الحربي، لأن الحربي[٢] يقتل بالارتداد كما يقتل قبل قبوله الإسلام، فيكون الحربي مسكوتًا عنه.

فإن قيل: «إن إكراه الذمي على الإسلام باطل، لأنا أمرنا على تركهم على ما يدينون، فكيف يصح إسلامه مكرهًا»؟ قلنا: بطلان الإكراه[٣] لا يستلزم بطلان إسلامه، وأثر بطلان الإكراه إنما يظهر في إسقاط قتله بعد الارتداد، لا في بطلان إسلامه.

فظهر من ههنا أن المراد بما ذكر في سير «التاتارخانية» عن الحسن، أن إسلام المكره ليس بإسلام، هو الذمي - بناء على الرواية الغير المختارة - لا الحربي، لأن إسلام الحربي مكرهًا صحيح في الروايات كلها.

واعلم أنه ذكر في سير «قاضيخان» فروعًا لطيفة، حيث قال: «إسلام الصبي العاقل والصبية صحيح عندنا؛ وكذا إسلام المعتوه الذي يعقل الإسلام ويعرف الحق من الباطل إسلام عندنا؛ وكذا إسلام المكره إسلام عندنا إن كان حربيًا، إن أكره على الكفر بالقتل أو بإتلاف عضو أو بضرب مؤلم، وقلبه مطمئن بالإيمان، لا يكون كفرًا استحسانًا.

[الكفر فيشترط له النية]

وأما كفر السكران إن كان يعرف الخير من الشر، والأرض (من السماء)،[٤] فكفره[٥] يكون كفرًا في الأحكام؛ وإن كان لا يعرف ذلك لا يكون كفرًا عند علمائنا؛

---

(١) زيد في ب بهذا الموضع: يقتل قبل قبوله الإسلام.

(٢) سقطت من ب.

(٣) زيد في ب بهذا الموضع: إسلامه.

(٤) سقط ما بين القوسين من ج.

(٥) في ب: فيكفر و.

وكفر المراهق كفر[١] في قول أبي حنيفة ومحمد، يحرم امرأته، ولا يؤكل ذبيحته، ولا يصلى عليه إن مات، إلا أنه لا يقتل بالردة.

وأما ردة المعتوه والمجنون لم تذكر في الكتب. قال مشايخنا: «هو في حكم الردة بمنزلة الصبي»؛ وأما الجاهل إذا تكلم بكفر[٢] ولم يدر[٣] أنه كفر، اختلفوا فيه: قال بعضهم: «لا يكون كفرًا ويعذر بالجهل»، وقال بعضهم: «يصير كافرًا ولا يعذر بالجهل»؛ وأما الهازل والمستهزئ إذا تكلم بكفر مازحًا،[٤] يكون كفرًا بالاتفاق؛ وأما الخاطئ إذا جرى على لسانه كلمة[٥] الكفر خطأ، لم يكن كفرًا[٦] عند الكل».

قوله: «ولا يكون مسلمًا بمجرد نية الإسلام» لأن الإيمان ليس مجرد القصد؛ بل هو تصديق على وجه الإذعان والقبول، والإسلام متحد معه ذاتًا، فلا يكون مسلمًا بمجرد القصد.

قال في «الخلاصة»: «إذا عزم على الكفر ولو بعد مائة سنة، يكفر في الحال، بخلاف الإسلام، حيث لا يصير الكافر مسلمًا بالعزم على الإسلام، لأن الكفر ترك التصديق بالقلب، وإنه يحصل بمجرد العزم، أما الإسلام فتصديق بالقلب وإقرار باللسان، فلا يحصل بمجرد العزم».

قوله: «إن كفر المكره غير صحيح» أي: إن كان الإكراه ملجئًا، كالقتل والقطع والضرب الشديد، كما ذكرناه، وإلا فيكفر بإجراء كلمة الكفر على لسانه،

---

(١) في ج: كغيره.
(٢) في ب: بكلمة الكفر، وفي ج: بالكفر.
(٣) في ب: يرد. والصواب ما أثبتناه.
(٤) ذهب الحرف الأول من هذه الكلمة في ب، وفي ج كتبت هذه الكلمة هكذا: خارجًا.
(٥) سقطت من أ، ج.
(٦) في ب: كافراً.

لأنه معذور في الأول، فرخص في إجرائها، ومع ذلك لو صبر ولم يفعل كان مأجورًا عليه لعزيمته، بخلاف الثاني، فإنه ليس بمعذور فيه أصلًا، فيكفر بفعله.

قوله: «كما في الأصول» قال في «التوضيح»:[١] «الهزل بالردة كفر، لأنه استخفاف، فيكون مرتدًا بعين الهزل، لا بما هزل به». أي: ليس كفره بسبب ما هزل به، وهو اعتقاده معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلًا، فإنه غير معتقد معناها؛ بل كفر بعين الهزل، فإنه استخفاف بالدين، وهو كفر.

وإنما كان الهزل استخفافًا بالدين لأن الهازل جاد في نفس الهزل، مختار لسببه، وهو التكلم بكلمة الكفر، راضٍ به، وإن لم يكن معتقدًا لمدلول الكلمة، بخلاف الإكراه، فإن المكره ليس[٢] بجاد فيه، ولا مختار لسببه، فلم يكن نفس الإكراه استخفافًا بالدين، فلم يكن مرتدًا به.

[لا تصح الصلاة إلا بالنية]

قوله: «فلا تصح» تفريع على قوله: «وأما في العبادات فهي شرط صحتها».

قوله: «فرضًا أو واجبًا» بيان لقوله: «مطلقًا»، فلو جاء به عقيبه متصلًا لكان أولى، على أن[٣] تقديم قوله: «ولو صلاة جنازة» يوهم أنها متنوعة بالأنواع المذكورة، كالصلاة المطلقة.

قوله: «وإذا نوى قطعها» لا يخرج عنها إلا بمناف، لأن[٤] الشيء لا ينتهي ولا ينقطع إلا بما ينافيه، والنية ليست بمنافية لها، حتى لو صلى ركعة، ونوى قطعها ولم يقطع، ودام عليها وأتم، صحت صلاته، ثم إن فعل المنافي في خلال الصلاة،

---

(١) التوضيح ٢/ ٣٨٠.

(٢) سقطت من ب.

(٣) سقطت من ب.

(٤) سقطت من ب.

بطلت صلاته، وإن فعل بعد التشهد قبل السلام، تمت صلاته بالاتفاق.

قوله: «وشرع بالتكبير صار منتقلًا» وذلك بأن صلى ركعة من الظهر مثلًا، ثم افتتح العصر بتكبيرة، فقد صح شروعه في الثاني، (لأنه نوى تحصيل ما ليس بحاصل، وشرع فيه تكبيرة، فإذا صح شروعه في الثاني)[١] بطل الأول بالضرورة.

لكن هذا ليس على إطلاقه؛ بل فيما إذا لم يكن صاحب ترتيب، بأن سقط عنه الترتيب بكثرة الفوائت، أو ضيق الوقت؛ وأما إذا كان صاحب ترتيب، فلا[٢] يصح ما انتقل إليه من العصر ونحوه؛ بل ينقلب نفلًا، فيكون منتقلًا إلى النفل عند أبي حنيفة وأبي يوسف، لأنه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الأصل[٣] عندهما، ويبطل أصلًا عند محمد، فلم يكن عنده منتقلًا إلى ما شرع فيه.

وأما[٤] إذا نوى عصرًا سابقًا على ما صلى من الظهر، فقد انتقض وصف الفرضية، قبل تكبيرة العصر السابق، رعاية للترتيب، فيصير منتقلًا من النفل إلى الفرض، لا من الفرض. كذا في «شرح الوقاية» لعلاء الدين.

قوله: «وإلا فلا» أي: وإن لم يكن الثانية غير الأولى أو كانت غيرها، لكن لم يشرع فيها بالتكبير، كما إذا صلى ركعة من الظهر مثلًا فكبر له أيضًا، ينوي الاستئناف للظهر بعينها،[٥] لا يفسد[٦] ما أداه؛ بل يحتسب بتلك الركعة، حتى لو لم يقعد فيما بقي رأس الثالثة، بزعم أن ما أداه أولًا بطل، تفسد صلاته لتركه القعدة الأخيرة، فإذا لم يبطل ما أداه أولًا لغت نية الثانية، لأنها تحصيل الحاصل.

---

(١) سقطت من ب.

(٢) في ب: لم.

(٣) تصحفت في ج إلى: الوصف.

(٤) سقطت من أ، ج.

(٥) في أ، ب: بغيرها.

(٦) في ب: يفسده.

وكذا إذا نوى غير الظهر بعدما صلى ركعة من الظهر، ولكن لم يشرع فيه بتكبيرة، لا يفسد ما أداه، لعدم الشروع في الثاني.

هذا تفسير كلامه، لكنه قال في «الخلاصة»: إذا صلى ركعة من الظهر ثم كبر ينوي الظهر أيضًا، فهي هي، ويجتزئ(١) بتلك الركعة.

هذا إذا نوى بقلبه فقط، أما إذا نوى بلسانه، وقال: «نويت أن أصلي(٢) الظهر»، انتقض ظهره، ولا(٣) يجتزئ بتلك الركعة. انتهى.

وهكذا في «البحر»(٤) أيضًا، حيث قال: «هذا إذا لم يتلفظ بلسانه»، فإن قال: «نويت أن أصلي الظهر»، فسدت الأولى، وصار مستأنفًا للمنوي ثانيًا مطلقًا، لأن الكلام مفسد». انتهى.

فعلم منه أن الثانية إذا لم يكن غير الأولى، يكفي في الانتقال النية بلسانه، بلا حاجة إلى تلفظ التكبيرة؛ بل يصير مستأنفًا بمجرد تلفظ النية، تلفظ التكبير أو لم يتلفظ، فلا بد من حمل كلام المصنف على ما نوى بقلبه ولم يتلفظ بلسانه، كما ذكره في «البحر»(٥) و «الخلاصة».

[لا يصح الاقتداء بإمام إلا بنية]

قوله: «ولا يصح الاقتداء بإمام إلا بنية» أي: بنية الاقتداء، لأنه يلزمه الفساد من جهة إمامه، فلا بد من التزامه.

واختلفوا في كيفية هذه النية وفي وقته: أما كيفيتها فقال الإمام السرخسي في

---

(١) في ب: ويحتسب.

(٢) في ج: أنتقض.

(٣) سقطت من ب.

(٤) البحر الرائق ٢/ ١١.

(٥) البحر الرائق ٢/ ١٠.

«المحيط»: «لو قال: «نويت صلاة الإمام» لا يجزئه، لأنه تعيين لصلاة الإمام، وليس باقتداء به، ولا بد من تعيين الاقتداء به».

وذكر الطحاوي أنه إذا نوى صلاة الإمام أجزأه. ورجح المصنف في «الشرح» ما ذكره السرخسي، وعزا[1] ما ذكره الطحاوي إلى البعض.

وقال في «الخلاصة»: «المقتدي إذا نوى صلاة الإمام لا يجزئه». ومنهم من قال: «إذا انتظر تكبير الإمام، ثم كبر بعدما كبر الإمام، يصح شروعه في صلاة الإمام». قال الإمام خواهر زاده: «إذا أراد المقتدي أن يسهل الأمر عليه يقول: شرعت في صلاة الإمام». وقال ظهير الدين: «ينبغي أن يزيد على هذا ويقول: واقتديت به» انتهى كلام «الخلاصة».

وهل يلزم تعيين الإمام كما يلزم تعيين الاقتداء به عند السرخسي وظهير الدين؟ ففي «فتح القدير»[2] ـ نقلاً عن «الظهيرية» ـ: «ينبغي ألا يعين الإمام عند كثرة الجماعة، كي لا يظهر غير المعين؛ بل (ينبغي أن)[3] ينوي القائم في المحراب، كائنًا من كان». انتهى.

قلت: هذا نوع تعيين للإمام، وإن لم يعين شخصه. وقيل: لا بد من تعيين الإمام أيضـًا.

وفي «الزيلعي»:[4] الصحيح أن نية الاقتداء بالإمام يكتفي[5] عن تعيين

---

(١) في ج: وغيرما.

(٢) فتح القدير ١/ ٢٦٩.

(٣) سقط ما بين القوسين من ج.

(٤) تبيين الحقائق ١/ ١٠٠.

(٥) كذا في أ، ب؛ والصواب: تكفي.

الإمام.[١] وأما وقتها قال بعضهم: «الأفضل أن ينوي الاقتداء عند افتتاح الإمام»؛ وقال بعضهم: «أن ينوي بعدما كبّر الإمام، ليصير مقتديًا بالمصلي»؛ وقال بعضهم: «الأول قول أبي حنيفة، والثاني قول الإمامين».

وأما لو نوى الاقتداء حين وقف الإمام موقف الإمامة، فهل يجوز ذلك؟ قال عامتهم: «إنه يجوز (إذا وقع النية بعد نية الإمام، ومع الإمام)[٢] عند الشروع» ـ وبه كان يفتي الإمام إسماعيل الزاهد ـ؛ وقال أهل بخارى: «إنه لا يجوز (النية قبل نية الإمام»)؛[٣] وقال في «المحيط البرهاني»: «قول إسماعيل أجود».

قوله: «وتصح الإمامة بدون نيتها» أي: نية الإمامة، لأن الإمام منفرد في حق نفسه، حتى لو شرع منفردًا واقتدى به غيره، صح اقتداؤه به.

قوله: «إلا إذا صلى خلفه النساء» استثناء من قوله: «وتصح الإمامة بدون نيتها»، أي: تصح الإمامة بدون نيتها في جميع الأحوال،[٤] إلا حال صلاة النساء خلفه.

قوله: «بلا نية الإمامة» أي: نية الإمام إمامتهن.

قوله: «غير صحيح» لأن الإمام قد يخلفه[٥] ضرر من جهتهن،[٦] لاحتمال المحاذاة، فلا بد من أن يلتزم[٧] صلاتهن حين شرع، لئلا يلزم الضرر بلا التزام،

(١) زيد بهذا الموضع في ج : وقال بعضهم: أن ينوي.
(٢) في ب بدل ما بين القوسين: وإن لم يحضر النية .
(٣) سقط ما بين القوسين من ب.
(٤) في ج: الأقوال.
(٥) في ب: يختصه.
(٦) في أ، ب: جهتين.
(٧) في أ، ب: يلزم.

فصار هذا كالمقتدي مع الإمام، فإنه لا بد للمقتدي من نية الاقتداء، ليكون الضرر اللازم له[١] من جهة الإمام ضررًا مرضيًا ملتزمًا. كذا في «حواشي الهداية».

أقول: فيه بحث بالنقض والمعارضة: أما النقض فلأن ضرر محاذاة النساء للإمام، إنما يلزم إذا نوى الإمام إمامتهن، على ما صرح في بحث المحاذاة، وإذا لم ينو إمامتهن، لم يلزمه الفساد.

فلزوم الضرر للإمام من قبل النساء، موقوف على نية الإمام إمامتهن. فإثبات اشتراط النية بلزوم الضرر له من قبلهن، دَوْر، فلا يصح استدلالهم به.

وأما المعارضة فلأن القارئ إذا اقتدى بالأمي، فسدت صلاة الأمي من جهة القارئ، ولا يشترط له نية إمامة القارئ، ليكون الضرر اللازم له من جهة المقتدي، ضررًا ملتزمًا، ولأن المرأة إذا حاذت الرجل خلف الإمام، وقد نوى إمامة النساء،[٢] فصلاة الرجل فاسدة، وإنما فسدت بسبب اقتداء المرأة بالإمام، مع أنه لا يلزم عليه نية صلاة تلك المرأة التي جاء الفساد من قبلها، فلا يصح قولهم: «إن الإمام لا بد له أن ينوي صلاة من جاء الفساد من قبله».[٣]

ويمكن الجواب عن المعارضة: أما عن الأولى فلأنا لا نسلم أن الأمي لا يشترط له النية لإمامة القارئ، على قول الكرخي، لأنه اشترط له[٤] ذلك ولو سلم ذلك، لكن كلامنا في فساد يحصل بسبب الاقتداء، والقارئ لو صلى وحده، والأمي وحده، وأمكن للأمي الاقتداء به، فسدت صلاته -أيضًا-، فعلمنا أن الفساد ليس بسبب اقتداء القارئ به؛ بل لتمكنه من القراءة بقراءة إمامه، حتى لو كان الفساد

(١) سقطت من ب.
(٢) سقطت من ج.
(٣) في ج: قبلها.
(٤) سقطت من ب، ج.

بسببه لا تشترط نية إمامته.

وأما عن الثاني فلأن الكلام في فساد صلاة الإمام لا صلاة المقتدي به.

وأما الجواب عن النقض فلأن الموقوف على نية الإمام إمامتهن، لزوم الضرر للإمام من قبلهن؛ والموقوف على لزوم الضرر من قبلهن، هو اشتراط النية لا نفسها، (فلا دور).[١]

قوله: «واستثنى بعضهم الجمعة والعيدين» وقالوا: «يصح اقتداء النساء بالرجل في صلاة الجمعة والعيدين، وإن لم ينو الرجل[٢] إمامتهن». وصححوا ذلك.

واختاره في «الخلاصة»، حيث قال قبيل الفصل الرابع عشر: «وصح اقتداء المرأة بالرجل في صلاة الجمعة، وإن لم ينو الإمام إمامتها، وكذا في العيدين، وهو الأصح، وفيه اختلاف المشايخ. والمعنى فيه أن فتنة المرأة تقل عند كثرة الجمع». انتهى.

ومراده بقلة الفتنة عند كثرة الجمع، قلة احتمال فتنة فساد صلاة الإمام بالمحاذاة، ويدل عليه ما ذكره الزيلعي[٣] أن المرأة لا تقدر على القيام بجنب الإمام، لكثرة الازدحام في صلاة الجمعة والعيدين، فلا يفضي إلى فساد صلاته.

وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «وصحح على ما وقع في أكثر النسخ»، لكنه أتى بصيغة التمريض، لأن الجمهور على اشتراط النية لإمامتهن في صلاة الجمعة والعيدين، كما في سائر الصلاة.

ثم قوله: «واستثنى بعضهم» ـ انتهى ـ متعلق بكل من قوله: «ولا يصح

(١) سقط ما بين القوسين من ج.
(٢) في ج: الإمام.
(٣) تبيين الحقائق ١/١٣٨-١٣٩.

الاقتداء بإمام إلا بنية»، ومن قوله: «فإن اقتداءهن بلا نية الإمامة، غير صحيح»، لا بالثاني فقط كما ظن.

ويدل على ما ذكرناه (ما ذكره)[١] في «الشرح» ـ نقلاً عن «الذخيرة» و «قاضيخان» ـ أنه لو نوى الجمعة، ولم ينو الاقتداء بالإمام، فإنه يجوز، لأن الجمعة لا يكون إلا مع الإمام، فلا حاجة إلى نية الاقتداء. وهذا يجري في صلاة العيدين بعينه -أيضاً-، لأنهما لا يكونان إلا مع الإمام.

هذا، وعبارة قاضيخان هكذا: «لو نوى الجمعة، ولم ينو الاقتداء بالإمام، اختلفوا فيه: قال بعضهم: «جوز ذلك لأن الجمعة لا تكون إلا[٢] مع الإمام». انتهى.

قوله: «ولو حلف ألا يؤم أحدًا، فاقتدى به إنسان، صح الاقتداء» لما تقدم أن الإمامة تصح بدون نيتها. ولو قال: «ولو حلف ألا يؤم أحدًا، فصلى ونوى ألا يؤم أحدًا، فاقتدى به إنسان صح»، لكان أولى، كما قال في «الشرح».

فإن قيل:[٣] «لا يلزم من صحة الإمامة (بدونها» ـ أي:)[٤] بدون نيتها ـ (صحةُ الاقتداء به بدون نيتها)،[٥] إذ لا ملازمة بينهما»، قلنا: هذا ليس بيان المقتضي، لأن المقتضي لصحة الاقتداء هو نية الاقتداء به من المقتدي، وقد وجد ذلك؛ بل هو بيان عدم المانع.

يعني أن عدم نية الإمام إمامته، ليس بمانع لصحة الاقتداء به، لأن ما لا يكون وجوده علة للشيء، لا يكون عدمه علة لعدمه، حتى يكون مانعًا لوجود ذلك الشيء، فإذا لم يكن مانعًا صح الاقتداء، لوجود المقتضي وارتفاع المانع.

---

(١) سقط ما بين القوسين من ب.

(٢) سقطت من ج.

(٣) في ج: صلى.

(٤) سقط ما بين القوسين من ب، ج.

(٥) سقط ما بين القوسين من ج.

وبعدُ، ههنا بحث، وهو أنه لا يلزم من عدم كون عدم نية الإمامة، مانعًا لصحة الاقتداء، ألا يكون نية عدم نية الإمامة، مانعًا له -أيضـًا-، إذ بين العدمات فرق.

قوله: «يحنث قضاء لا ديانة، إلا إذا أشهد بأنه يصلي لنفسه، ولم ينو لأحد» قيده بالإشهاد، وقد أطلقه في «الشرح»، حيث قال: «لو حلف[1] ألا يؤم أحدًا، فصلى خلفه جماعة، لم يحنث، لأن شرط الحنث أن يقصد الإمامة، ولم يوجد، بخلاف ما لو حلف ألا يؤم فلانًا ـ لرجل بعينه ـ، فصلى ونوى أن يؤم الناس، فصلى ذلك الرجل مع الناس خلفه، فإنه يحنث، وإن لم يعلم به، لأنه لما نوى الناس دخل فيه هذا الرجل». انتهى.

وحمل إطلاقه في «الشرح»، على تقييده ههنا، يأباه تعليله في «الشرح» بقوله: «لأنه شرط الحنث». انتهى.

هذا، وقال في «الخلاصة» و «البزازية»: «في هذه المسألة حنث قضاء لا ديانة إذا ركع وسجد»، فلا بد من تقييده ههنا أيضـًا.

قوله: «صحت» أي: أمّ هذا الحالف الناس في الجمعة، ونوى أن يصلي الجمعة لنفسه دون الناس،[2] صحت الجمعة له وللناس استحسانًا، لأن شرطها ـ وهو الجماعة ـ قد وجد، ونية عدم إمامة الناس لا يمنع الصحة، لما تقدم أن ما لا يكون وجوده علة لوجود الشيء، لا يكون عدمه علة لعدمه.

قوله: «ولا يحنث أصلًا» أي: لا قضاء ولا ديانة، لأن صلاة الجنازة ليست بصلاة حقيقية، وكذا سجدة التلاوة.

قوله: «حنث وإن لم يعلم» وقد تقدم وجهه.

قوله: «ولكن لا ثواب» إذ لا ثواب إلا بالنية، وهذا استدراك من قوله: «وتصح الإمامة بدونها» إلى ههنا.

---

(١) زيد في ب بهذا الموضع: أن يؤم أحداً، فصلى ونوى.

(٢) سقطت من ب.

[سجود التلاوة والسهو كالصلاة في اشتراط النية]

قوله: «وسجود التلاوة كالصلاة» أي: في اشتراط النية لها. هكذا في «فتح القدير»[(١)] و«البحر»،[(٢)] حيث قالا: «وشرائط سجدة التلاوة شرائط الصلاة إلا التحريمة، لأنها لتوحيد الأفعال المختلفة، ولم يوجد ذلك في السجدة»، فقد جعلا النية من شرائطها لا من المستثنى، لكن هذا فيما تلا من[(٣)] خارج الصلاة، فإنه لو تلا في الصلاة، وسجد للصلاة على الفور، يحصل معها سجدة التلاوة -أيضًا-، بلا اشتراط النية لها، على ما صرحوا[(٤)] في بابها.

هذا، وفي «الخلاصة» عدَّ شرائط سجدة التلاوة، ولم يذكر النية، حيث قال: «ويشترط لأدائها ما يشترط للصلاة من طهارة الثوب والمكان والبدن وستر العورة واستقبال القبلة، ولا يجوز التيمم مع القدرة على الماء، ويبطلها ما يبطل الصلاة من الكلام والضحك، ولا يبطلها محاذاة المرأة وإن نوى أن يؤمها». هذا في «النوادر»، وفي «الأصل»: لا يبطلها الضحك. انتهى مختصرًا.

وهكذا في «قاضيخان» -أيضًا-، لكن عدم ذكرها النية لا يدل على عدم اشتراطها؛ بل للاكتفاء.

قوله: «على قول من يراها مشروعة» والمعتمد أن الخلاف في سنيتها. قال في أواخر باب سجود السهو في «فتح القدير»:[(٥)] «وكون سجدة الشكر قربة ـ كما هو قول محمد ـ أوجه، لأنه مقتضى الأدلة السمعية المتكثرة»؛ ثم شرع في ذكر

---

(١) فتح القدير ٢/ ٢٥-٢٦.
(٢) البحر الرائق ٢/ ١٣٧.
(٣) سقطت من أ، ب.
(٤) في أ، ج: خرجوا.
(٥) فتح القدير ١/ ٥٢٣.

الأدلة، وقال: «روى أبو داود وابن ماجه والحاكم ـ وصححه ـ، أن النبي ـ صلى الله تعالى عليه وسلم ـ كان إذا جاءه أمر يُسرُّ به خَرّ ساجدًا لله تعالى»، إلى آخر ما ذكره من الأدلة...

وقال في «القنية» بعلامة صدر الدين حسام: «وعن أبي حنيفة لا أرى سجدة الشكر شيئًا مسنونًا، وعنه أنه كرهها، وقال محمد: «لكنا لا نكرهها ونستحبها»»، وقال الشافعي: «أحب سجود الشكر إذا أنعم الله – تعالى – عليه نعمة، أو دفع عنه نقمة متوقعة».

أما إذا سجد سجدة بلا سبب، فليس بقربة، ويباح؛ وأما السجدة التي تقع عقيب الصلاة، فيكره لأن الجهال إذا رأوها اعتقدوها سنة أو واجبة؛ وكل مباح يؤدي إلى هذا فهو مكروه، كتعيين السورة وتعيين القراءة لوقت ونحوه». انتهى.

قوله: «وكذا سجود السهو» أي: مثل الصلاة في اشتراط النية لها، لأنها عبادة.

قوله: «ولا يضره نية عدمه وقت السلام» وذلك بأن سلم بنية ألا يسجد للسهو وعليه السهو، فإنه لا يضره هذه النية؛ بل يلزمه أن يسجد ما لم يأت بالمنافي، لأن هذا السلام غير قاطع لحرمة الصلاة بالاتفاق.

أما عند محمد فلأن سلام من عليه السهو، لا يخرجه عن الصلاة أصلًا عنده، لأنها وجبت جبرًا للنقصان، فلا بد أن يكون في إحرام الصلاة؛ وأما عندهما فلأنه لا يخرجه باتًا؛ بل يخرجه موقوفًا، لأنه محلل في نفسه، وإنما لا يعمل عمله لحاجته إلى أداء السجدة في حرمة الصلاة، فلا يظهر عدم عمله دون السجدة؛ بل هو من قبل السجدة يتوقف على ظهور عاقبته: إن سجد تبين أنه لم يخرجه، وإن لم يسجد تبين أنه أخرجه من وقت وجوده؛ فإذا لم يكن قاطعًا (بالاتفاق وحده، فلم يكن قاطعًا)(١) مع النية –أيضـًا–، لأنه تغيير للمشروع بالنية، وذا لا يجوز.

---

(١) سقط ما بين القوسين من ج.

فإن قيل: «إن نيـة الإشـراك بالله تغيـير للمشروع ـ وهـو الإيمان ـ، ولم تكن لغوًا، حتى صار كافرًا بمجرد النية»، قلنا: كلامنا في أن الشرع جعل إسلام الساهي غير قاطع، وهو يريد أن يجعله قاطعًا بالنية، وليس له ذلك، لأنه تغيير المشروع، وليس من قصد من ينوي الشرك أن يجعل الإيمان غير مشروع بقصده؛ بل قصده ألا يأتي به، فليس مما نحن فيه.

أو نقول: إن النية المجردة تؤثر فيما ركنه عمل القلب، والإيمان كذلك[١] عند المحققين، فيؤثر فيه النية المجردة، بخلاف السجدة، لأنها من أفعال الجوارح، فلا تؤثر فيها النية، فلغت، فله[٢] أن يسجد للسهو ما لم يأت بمناف، من التكلم، والخروج عن المسجد،[٣] وانحراف القبلة.

واعلم أن ههنا فروعًا لطيفًا[٤] ذكروها في الفتاوى والشروح، ومبناها على أن سلام من عليه السهو إنما لا يخرجه عن حرمة الصلاة، إذا لم يكن عليه سجدة صلبية أو تلاوة، وإلا يخرجه؛ فلو سلم وعليه سجدة صلبية، وهو ذاكر لها، يفسد صلاته سلامه.

والفرق أن سجدة السهو يؤتى به في حرمة الصلاة، وهي باقية عند سلامه ـ كما عرفت ـ؛ والصلبية يؤتى بها في حقيقة الصلاة، وقد بطلت حقيقتها بالسلام العمد.

ولو سلم وعليه سجدة التلاوة وسجدة السهو، فإن لم يكن ذاكرًا لهما أو ذاكرًا للسهو فقط، فإن سلامه فيه لا يكون قاطعًا، فيسجد للتلاوة أولًا، ثم يتشهد ويسلم، ثم

---

(١) في هامش أ: لأن التصديق والإقرار شرط لإجراء الأحكام.

(٢) في ب: كله.

(٣) في ب: السجدة.

(٤) كذا في جميع النسخ. والصواب تأنيثها.

يسجد للسهو ويتشهد ويسلم؛ وإن كان ذاكرًا لهما أو للتلاوة خاصة، فسلامه حينئذ يكون قاطعًا، وسقطت عنه التلاوة والسهو، لامتناع البناء بسبب الانقطاع.

ولو سلم وعليه سجدة صلبية وسهوية، فإن كان ذاكرًا لهما أو ذاكرًا للسهوية فقط، لم يكن سلامه قاطعًا، فيسجد للصلبية ويتشهد ويسلم، ثم يسجد للسهو.

ولو سلم وعليه صلبية وسهوية وتلاوة، فإن لم يكن ذاكرًا لها، أو ذاكرًا للسهوية، لم يكن سلامه قاطعًا، ويقضي الأوليين مرتبًا، ثم يتشهد ويسلم، ثم يسجد للسهو؛ وإن كان ذاكرًا لها، أو للصلبية والتلاوية، فسدت صلاته، ويكون سلامه قاطعًا. كذا في «فتح القدير»[١] و «الشرح».

قوله: «فقال» أي: العاطس.

قوله: «غير قاصد لها» أي: للخطبة.

قوله: «لم تصح» أي: خطبته. قال في «الشرح»: «لو عطس على المنبر، فقال: «الحمد لله» على عطاسه، لا ينوب عن الخطبة عند أبي حنيفة، كما في التسمية على الذبيحة. وعن أبي حنيفة في رواية[٢] أخرى أنه[٣] يجزئه. والأول أصح.

وقال في ذبائح «الزيلعي»:[٤] «ولو عطس عند الذبح، وقال: «الحمد لله»، لا يحل في الأصح، لأنه يريد به الحمد على النعمة دون التسمية، بخلاف الخطبة، حيث يجوز ذلك عن الخطبة، لأن المذكور فيها ذكر الله - تعالى - مطلقًا، لقوله - تعالى -: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٦٢/٩]». انتهى. فعلم منه أن الأصح هو الرواية الثانية عن أبي حنيفة.

---

(١) فتح القدير ١/ ٥١٧.

(٢) سقطت من ب.

(٣) زيد في ب بهذا الموضع: (لا).

(٤) تبيين الحقائق ٥/ ٢٨٩.

قوله: «كذلك مثل خطبة الجمعة» في اشتراط النية.

قوله: «سوى تقديم الخطبة» لو قال: «سوى تقديمها»، لكان أخصر.

قوله: «فلا يشترط لصحته» حتى لو أذن في الوقت للتعليم تحصل به السنة، ولا يلزم إعادته بالنية، ولكن لا ثواب له.

قوله: «فشرط الجرجاني» بناء على أن الفرض إصابة العين للقريب من الكعبة والبعيد عنها، ولا يمكن إصابة العين للبعيد إلا من حيث النية، فانتقل ذلك إليها. كذا في «الشرح».

قوله: «والصحيح خلافه» واختاره العامة، لأن إصابة العين ليست بشرط عندهم، فلا يشترط النية لها؛ وإنما كان هذا هو الصحيح، لأن[١] استقبالها شرط، فلا يشترط فيه النية[٢]، كما في الوضوء، ثم عند من يشترط نية الكعبة ينوي العَرَصة، فإن الكعبة اسم للعَرَصَة، لا الحيطان.

قوله: «كذا في «النهاية» قيل في وجهه: «إن المحاريب وضعت بالتحري والاجتهاد غالبًا، فلا يحتاج إلى النية، بخلاف الصحاري».

قوله: «بغير تعمده» انتهى. حال من «فاسدة»، والمراد بغير علم بفسادها، لما ذكره في «التقرير»: لو صلى بماء نجس، ولم يعلم حتى صلى، ومضى على ذلك، ولم يكن مقصرًا، لم يجزئ في الحكم، ووجب عليه الإعادة، لفقد شرطه، واستحق الثواب لصحة عزيمته. انتهى.

ولو صلى متعمدًا بفسادها، فهل يكفر؟ ففي «الخلاصة» من فصل استقبال القبلة: رجل صلى إلى غير القبلة متعمدًا، فوافق ذلك الكعبة، قال أبو حنيفة: «هو

---

(١) في ب، ج: (أن).

(٢) تكرر في ج ما ذكره قبل قليل، وهو قوله: لها وإنما كان هذا هو الصحيح.

كافر بالله تعالى»، وكذا الصلاة بغير طهارة، وكذا الصلاة في الثوب النجس.

هكذا ذكره نقلًا عن «الفتاوي»، ثم قال: «والمختار أنه يكفر في الصلاة بغير طهارة، أما لا يكفر في الصلاة في الثوب النجس، وإلى غير القبلة، لأن الصلاة في الثوب النجس، وإلى غير القبلة، جائزة حالة العذر؛ أما الصلاة بغير وضوء فلا يؤتى بها بحال، فيكفر. قال الصدر الشهيد: «وبه نأخذ»، واختاره السغدي».

[لا يصح أداء الزكاة إلا بالنية]

قوله: «أما فلا يصح أداؤها إلا بالنية المقارنة بالأداء» إما حقيقة ـ وهو ظاهر ـ وإما حكمًا، كما إذا وقع بلا نية ثم حضرته النية عن الزكاة، والمال قائم في يد الفقير، فإنه يجزئه عن الزكاة، بخلاف ما إذا نوى عنها بعد هلاكه، فإنه لا يجزئه عنها.

وكما إذا وكل رجلًا بدفع زكاة ماله، ونوى المالك عند الدفع إلى الوكيل، فدفع الوكيل بلا نية، فإنه يجزئه، لأن المعتبر نية الآمر، لأنه هو المؤدي حقيقة، سواء كان الوكيل مسلمًا أو ذميًا.

وكما لو دفع رجلًا[1] دراهم ليتصدق بها تطوعًا، أو قال له: «تصدق بها عن كفارة أيماني»، فلم يتصدق الوكيل[2] بها بعد، حتى نوى الموكل أن يكون من زكاة ماله، ولم يقل شيئًا، ثم تصدق الوكيل بها، جاز عن زكاته، لوجود النية معه[3] من الآمر. كذا في «الخلاصة».

قوله: «ويجزئه» أي: عن زكاته.

قوله: «فقام أخذه مقام دفع المالك باختياره» لأنه أخذ عمن كان أهلًا للدفع،

---

(١) كذا في جميع النسخ. والصواب: إلى رجل.
(٢) سقطت من أ، ج.
(٣) سقطت من أ، ج.

وهو العاقل البالغ القادر على النصاب، ووقع في محله وهو المصرف، والآخذ له حق الأخذ، وقد تقرر أن الإكراه لا يمنع الاختيار والأهلية، فكان أخذه بمنزلة دفع المختار بنفسه.

قوله: «ضعيف» وجه الضعف على ما ذكره في «القنية» عن مجد الدين الترجماني، أن النية في الزكاة شرط، ولم يوجد منه. انتهى.

أقول: فيه نظر، لأنا لا نسلم عدم وجود النية منه، وإنما لم يوجد أن لو كان الإكراه منافيًا للاختيار. وقد تقرر في «الأصول» أنه لا ينافيه، فيجوز أن يختار المكره حين أدائه؛ ولو سلم فأخذ من له حق الأخذ قائم مقام اختيار المالك حكمًا، فيوجد النية حكمًا.

والحاصل أن المعتمد في المذهب والمختار للفتوى، على ما صرح به في «البحر»[1]، هو التفصيل بأن يقول: «إن كان الأخذ في الأموال الظاهرة سقط الفرض عن أربابها، بأخذ السلطان أو نائبه، لأن ولاية الأخذ له في الأموال الظاهرة، فبعد ذلك إن لم يضع السلطان موضعها لا يبطل أخذه عنه، وإن كان في الأموال الباطنة فإنه لا يسقط الفرض، لأنه ليس للسلطان ولاية أخذه زكاة الأموال الباطنة، فلم يصح». كذا في «التجنيس» و «الواقعات».

وقال في «الخلاصة»: «السلطان الجائر إذا أخذ صدقة الأموال الظاهرة، الصحيح أنه تسقط عن أربابها، ولا يؤمر بالأداء ثانيًا؛ وإن أخذ الجبايات أو مالًا بطريق المصادرة، فنوى صاحب المال عند الدفع[2] الزكاة، اختلفوا فيه، والصحيح أنه سقط عنه الزكاة. كذا قاله الإمام السرخسي».

إذا عرفت هذا التفصيل، فنحن نحمل كلام الإسبيجابي، على الأموال

---

(١) البحر الرائق ٢/ ٢٢٧.

(٢) تصحفت في ج إلى: دفع.

الظاهرة، كما دل عليه قوله: «لأن للإمام ولاية أخذها»؛ وما نقله عن «المحيط»، على الأموال الباطنة، فينتظم الكلام على التفصيل المذكور. فلا ضعف في كلام الإسبيجابي أصلًا؛ بل هو اختيار لما[1] هو الصحيح المختار للفتوى.

هذا في الأخذ من المالك كرهًا، وأما لو دفعه المالك بنفسه بطريق القرض أو الهبة، بنية الزكاة، فهل يجزئه عن الزكاة؟ قالوا: «إنه يجزئه»، ففي «القنية»: (عت): دفع لمحترم زكاة ماله، وقال: «دفعته إليك قرضًا»، ونوى الزكاة، يجزئه، لأن العبرة فيه للقلب دون اللسان. (عك): لا يجزئه. (بت): يجزئه إذا تأول القرض بالزكاة. قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «وهذا أحسن الأجوبة». والأصح رواية أنه يجزئه، لأن العبرة بنية الدافع لا بعلم المدفوع إليه، إلا على قول أبي جعفر.

وقد اعترض عليه في (حب) في أنه ينوي الزكاة بما أخذ منه الظالم ظلمًا، وإن كان يأخذه الظالم على غير جهة الزكاة. (ص): وهب لمسكين درهمًا، وسماه هبة، ونواه من زكاته، أجزأه. (شس): لأن العبرة بالنية، فلا يتغير بلفظ الهبة.

قوله: «فالساعي لا يأخذه كرهًا» أي: في الأموال الباطنة، كما ذكرناه آنفًا، وإلا فللساعي أن يأخذه كرهًا في الأموال الظاهرة، على الصحيح.

وهل يجوز للفقير أخذها بغير إذنه؟ ففي «الخلاصة»: من وجب عليه الزكاة ولا يؤدي، لا يحل للفقير أن يأخذ من ماله بغير علمه، وإن أخذه له أن يسترده إن كان قائمًا، ويضمنه إن كان مستهلكًا أو هالكًا، لأن الحق ليس لهذا الفقير بعينه. انتهى. وقال الشافعي: «له أن يأخذها».

قوله: «بلا نية الزكاة» بأن لم يحضره النية أصلًا، أو نوى النفل، فإن نية النفل لا يمنع سقوط الفرض عنه، بخلاف النية بها واجبًا آخر عليه من نذر أو كفارة، فإنها يمنع سقوط فرض الزكاة، بخلاف الصوم في رمضان، فإنه لا بد فيه من نية القربة.

---

(١) في أ، ج: (كما).

والفرق أن دفع المال للفقير بنفسه، قربة كيفما كان، بخلاف الإمساك، فإنه ينقسم إلى عادة وعبادة، فاحتاج إلى تمييز بالقصد، فإذا وقع أداء الكل فيما نحن فيه قربة، لم يحتج إلى تعيين الفرض، لعدم المزاحمة.

فإن قيل: «لا نسلم عدم المزاحمة فيها، فإن النفل في باب الصدقة مشروع -أيضًا-، فلا بد من التعيين -أيضًا-، كما قال زفر، كما في الصلاة والصوم».

قلنا: إن الواجب ههنا ـ وهو ربع العشر ـ جزء من الكل، فكان متعينًا فيه، فلا حاجة إلى التعيين، كمن عليه حجة الإسلام وأطلق نية الحج، فإنه يصير حاجًا عن الفرض بلا تعيين النية للفرض، بخلاف الصوم والصلاة. وههنا بحث ذكرناه في «شرح الملتقى».

قوله: «واختلفوا في سقوط البعض إذا تصدق به» أي: بالبعض بلا نية الزكاة، فقال أبو يوسف: «لا يسقط حصة ذلك البعض»، وقال محمد: «يسقط». وأبو حنيفة مع محمد.

له: أن يعتبر البعض مع الكل، فكما سقط في الكل سقط -أيضًا- في البعض؛ ولأبي يوسف: أن البعض المؤدي غير متعين لمحلية بعض الواجب الذي يخصه، لكون الباقي محلًا للواجب -أيضًا-، فوجدت مزاحمة سائر الأجزاء للمؤدي، فلا يقع عن المؤدي كما لا يقع عن الباقي؛ بخلاف ما إذا تصدق الكل بلا نية، فإن المزاحمة انعدمت هناك، فيسقط عنه الواجب يقينًا؛ وبخلاف هلاك البعض لعدم صنعه فيه.

ومن هنا قالوا: «لو كان له دين على فقير، فأبراه منه، يسقط زكاته عنه، نوى أو لم ينو، لأنه كالهلاك؛ ولو أبرأه عن البعض، يسقط زكاة ذلك البعض، لما قلنا: لا زكاة للباقي؛ ولو نوى به الأداء عن الباقي لأن الساقط ليس بمال، والباقي في ذمته، يجوز أن يكون مالًا بعد الأداء، فكان خيرًا منه، فلا يجزئ الساقط عنه، ولذا

لا يجوز أداء الدين عن الغير، بخلاف العكس.

قوله: «ويشترط نية التجارة في العروض» جمع عرض، والمراد به ههنا غير الدراهم والدنانير. وفي «المصباح»:[١] الدراهم والدنانير عين، وما سواهما عَرْض، والجمع عُروض، مثل فَلْس وفلوس.

والأصل ههنا أن العينين خلقا للتجارة والنماء، لإمكان الانتفاع بأعيانهما في الحوائج، فلا حاجة إلى النية، لأن النية للتعيين، وهما متعينان للتجارة بأصل الخلقة، فالنية لغو، فتجب الزكاة فيهما بدون نية التجارة، بخلاف العروض، فإنها لم تتعين للتجارة خلقة، فلا بد لها من التعيين بالنية.

قوله: «ولا بد أن تكون مقارنة للتجارة» لأن كل ما كان من أعمال الجوارح، لا يتحقق بمجرد النية، ما لم يقترن بها، لأنها من قبيل الإنشاء، والنية لا تؤثر في الإنشاءات، والتجارة من أعمال الجوارح فلا تؤثر فيها النية بلا مقارنة لها، بخلاف التروك، فإن النية تؤثر فيها بلا شرط الاقتران، كمن اشترى عبدًا للتجارة، فنوى استخدامه، فإنه بطل كونه للتجارة لمجرد نية الاستخدام بدون اقترانها، لاستخدامه بالفعل، فإن الاستخدام ترك التجارة.

وكالمسافر يصير مقيمًا بمجرد نية الإقامة، فإنها ترك السفر؛ وكذا المفطر يصير صائمًا بمجرد النية في وقته؛ والمسلم يصير كافرًا بمجرد نية الكفر، بخلاف أضداد هذه الأمور، فإن المشترى للخدمة لا يكون للتجارة بمجرد النية، ولا الكافر مسلمًا، ولا الصائم مفطرًا، ولا المقيم مسافرًا، بمجرد النية بدون الاقتران.

قوله: «فلو اشترى شيئًا للقُنية» انتهى. القنية ـ بالضم والكسر ـ: المال الذي يحفظ الرجل لنفسه لا للتجارة. يقال: «قنيت الغنم قنية»، إذا حفظتها لنفسك لا للتجارة. كذا في «المصباح»[٢].

---

(١) المصباح المنير ٢/ ٤٠٤.

(٢) المصباح المنير ٢/ ٥١٨.

والأصل ههنا أن التردد وعدم الجزم في أصل النية، مما ينافيها، على ما سيصرح به في فصل مستقل، فلم يوجد نية التجارة ههنا، فلم يكن لها، فلا زكاة فيها.

قلت: فعلى هذا في تفريعه على قوله: «ولا بد أن يكون مقارنة للتجارة»، نظر؛ بل المناسب (في التفريع على)[1] قوله: «وتشترط نية التجارة في العروض»، وإن بعد لفظًا؛ والمناسب في التفريع على قوله: «ولا بد أن يكون مقارنة للتجارة»، أن يقول: «فلو اشترى شيئًا للقنية، ثم نوى للتجارة، لا يصير للتجارة بمجرد النية، ما لم يتجر، بأن باع أو عرض على البيع»، على ما صرحوا به في باب الزكاة، لعدم مقارنة النية للتجارة، فلا زكاة عليه.

وصورة مقارنة النية للتجارة: اشترى ما يصلح لنية التجارة ناويًا للتجارة، فإنه يكون للتجارة، لوجود مقارنة النية للتجارة، وهو الشراء لها، فعليه الزكاة، بخلاف (الصور)[2] المتقدمة.

قوله: «ولو نوى التجارة فيما خرج من أرضه» انتهى. وهذا لما تقدم من أنه لا عبرة للنية المجردة عن المقارنة للتجارة، حتى لو قارنها بأن باع ما خرج من تلك الأراضي، أو عرض على البيع بنية التجارة، يكون الثمن للتجارة، فتجب فيه الزكاة بعد اجتماع سائر الشرائط.

ولو اشترى للتجارة أرضًا عشرية أو خراجية، فهل تجب فيها الزكاة؟ ففي «فتح القدير»:[3] إنها لا تجب، لأنه لو وجب فيها زكاة لزم اجتماع الحقين في محل واحد، بسبب واحد ـ وهو الأرض ـ فلم تصح فيها نية التجارة، ولذا قيدنا في المسألة السابقة بما يصلح لنية التجارة، احترازًا عن هذا.

---

(١) في أ، ج: في تفريعه.

(٢) تصحفت في أ، ج إلى: صورة.

(٣) فتح القدير ٢/ ١٦٩.

ثم إذا لم تصح فيها نية التجارة، ولم تجب الزكاة، بقيت الأرض على وظيفتها التي كانت عليها من العشر والخراج.

وعن محمد في أرض العشر[١] اشتراها للتجارة: تجب الزكاة مع العشر. قال في «السراج الوهاج»: «إن اشترى عينًا من الأعيان، إن كان الثمن دراهم أو دنانير، لم تكن للتجارة، (فالمشترى به للتجارة)[٢] إلا أن ينوي القنية عند الشراء، (فإن لم يكن له نية فهو للقنية، وإن كان عرضًا فإن كان للتجارة فالمشترى به للتجارة إن ينو القنية عند الشراء)[٣] فحينئذ يكون لها، وإن كان لغيرها فالمشترى لغيرها، إلا أن ينوي له، وإن اشترى بالنقرة أو التّبر لا يكون لها إلا بالنية». انتهى.

قوله: «ولو قارنت» انتهى. أي: لو قارنت نية التجارة ما ملكه بعقد ليس فيه بدل مال بمال أصلًا كالهبة والصدقة، أو بعقد فيه مبادلة مال بغير مال كالخلع والمهر والوصية وكذا الصلح عن دم العمد وبدل العتق، لا تصح تلك النية، حتى لا يكون ذلك المال للتجارة بتلك النية، على الصحيح. وهو قول محمد، وأبو حنيفة معه في رواية، وتصح عند أبي يوسف.

له: أن النية مقارنة بالعمل ـ وهو القبول ـ، ولمحمد: أن النية في هذه الصور لم تقارن بالعمل، لأن هذه العقود ليست بتجارة، ومقارنتها بالقبول غير معتبر، وإنما المعتبر مقارنتها بالتجارة، والقبول ليس بتجارة، بخلاف ما لو قارنت نية التجارة ما ملكه بالإرث، فإنها لا تصح بالاتفاق، لعدم صنعه فيه أصلًا. ولم يذكره المصنف.

والحاصل أن نية التجارة فيما يشتريه تصح بالإجماع على التفصيل المذكور، وفيما يرثه لا تصح بالإجماع، وفيما يملكه بالعقود المذكورة من الهبة

---

(١) سقطت من ج.
(٢) سقط ما بين القوسين من ب.
(٣) سقط ما بين القوسين من أ، ج.

ونحوها على الخلاف.

قوله: «وفي السائمة» قال في «فتح القدير»:[١] «السائمة هي التي ترعى ولا تعلف في الأهل. وفي الفقه هي تلك مع قيد[٢] كون ذلك لقصد[٣] الدّر والنسل، حولًا أو أكثره. فلو أسيمت للحمل والركوب لم يكن السائمة المستلزمة شرعًا لحكم وجوب الزكاة؛ بل لا زكاة فيها، ولو أسامها للتجارة كان فيها زكاة التجارة، لا زكاة السائمة».

انتهى.

قوله: «أكثر الحول» حتى لو علفها نصف الحول لا تكون سائمة، حتى لا يجب فيها الزكاة. وقالت الشافعية في بعض الوجوه: «يشترط الرعي في جميع الحول كالنصاب، ولا عبرة بالأكثر». قلنا: للأكثر حكم الكل في مواضع، فنعتبره ههنا -أيضًا- احتياطًا.

قوله: «إن قارنت» أي: نية التجارة. يعني لو اشتراها للتجارة وأسامها للتجارة، ففيها زكاة التجارة. ويعتبر الحول من وقت (الشراء، بخلاف ما لو اشتراها للتجارة ثم جعلها سائمة، ففيها زكاة السائمة. ويعتبر الحول من)[٤] وقت جعلها سائمة، ولا تعتبر نية الإسامة[٥] ما لم تتصل بفعل الإسامة. كذا في «الشرح».

***

(١) فتح القدير ٢/ ١٧١.
(٢) سقطت من ج.
(٣) تصحفت في ب إلى: العقد.
(٤) سقط ما بين القوسين من ج.
(٥) تصحفت في أ، ج إلى: السائمة.

[النية في الصوم شرط]

قوله: «فشرط صحته لكل يوم» هكذا ذكره في «قاضيخان»، حيث قال: «ثم عندنا لا بد من النية لكل يوم، وعند مالك يكفيه نية واحدة بجميع الشهر». انتهى.

هذا بيان كيفيتها، وأما حقيقتها فهي معرفته بقلبه أن يصوم. كذا في «الخلاصة». فعلم أن النية باللسان ليست بشرط. قالوا: «إنها سنة».

قوله: «ولو علقها بالمشيئة صحت» قال في «البزازية»: «لو قال: «نويت أن أصوم غدًا إن شاء الله تعالى»، يجوز النية استحسانًا؛ لأنه في مثل هذا يذكر لطلب التوفيق من الله تعالى. والقياس ألا يصير صائمًا لبطلانها بالثُّنيا، كالتصرفات القولية.

فعلى هذا من جعل الإيمان مجرد التصديق، لا يبطل بإلحاق الاستثناء، ولا يكفر من استثنى؛ وعند العامة الإقرار -أيضًا- ركن[1] أو شرط، لكنه لا يكفر بالاستثناء، لأن التأويل الفاسد[2] يمنع التكفير، كالصحيح». انتهى.

يعني أن التأويل بطلب التوفيق من الله - تعالى -، يمنع التكفير عنه وإن كان فاسدًا، ما دام قلبه مطمئنًا بالإيمان. وهذا في حال الاختيار، وأما في حال الاضطرار -كما في الإكراه الملجئ-، فالإقرار جزء أو شرط يجوز إسقاطه في تلك الحالة.

قوله: «لأنها إنما تبطل الأقوال» أي: التعليق بالمشيئة إنما يبطل التصرفات القولية، ولهذا قالوا: «إن كل ما يختص باللسان، يبطله التعليق بالشرط والاستثناء، كالطلاق والبيع، لأن كلًا منهما بيان تغيير، فيكون مغيرًا لأول كلامه، فيكون رجوعًا منه، بخلاف ما لا يختص باللسان كالصوم، فإنه لا يبطله التعليق بالشرط، حتى لو قال: «نويت أن أصوم غدًا إن شاء الله تعالى»، صح».

---

(١) تكررت في أ.

(٢) في ب: الغالب.

قوله: «والنية ليس منها» أي: من الأقوال؛ بل من أعمال القلب، فلا يبطلها ما هو من أعمال اللسان. أعني التعليق بالمشيئة.

قوله: «الفرض والسنة والنفل» قال في «فتح القدير»(١): «أقسام الصوم: فرض وواجب ومسنون ومندوب ونفل ومكروه تنزيهًا وتحريمًا؛ فالأول رمضان وقضاؤه والكفارات للظهار والقتل واليمين وجزاء الصيد وفدية الأذى في الإحرام، لثبوت هذا الصيام بالقاطع سندًا ومتنًا، والإجماع عليها؛ والواجب المنذور؛ والمسنون عاشوراء مع التاسع؛ والمندوب صوم ثلاثة أيام من كل شهر، ويندب فيها كونها الأيام البيض، وكل صوم ثبت بالسنة طلبه والوعد عليه، كصوم داود عليه السلام ونحوه؛ والنفل ما سوى ذلك مما لم يثبت كراهته؛ والمكروه تنزيهًا عاشوراء مفردًا عن التاسع، ونحو صوم يوم المهرجان؛ وتحريمًا أيام التشريق والعيدين». انتهى.

جَعَلَ المنذور مطلقًا أو معينًا من الواجب، وقد جعله بعضهم من الفرض، ورجحه في «الشرح». ولا يخفى عليك أن الأقسام كلها سواء في أصل النية، إلا أن المصنف اكتفى بذكر الثلاثة، لأن المكروه بكلا نوعيه غير معتبر، وما بقي منها يمكن إرجاعها بالتأويل إلى الثلاثة المذكورة، فلذا اكتفى بها.

[النية في الحج شرط]

قوله: «ولا يكون إلا سنة» أي: العمرة لا تكون إلا سنة عندنا. وقال الشافعي: «إنها فرض لقوله - تعالى -: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ٢/١٩٦] وأَتِمُّوا الحجَّ».

ولنا ما رواه الترمذي أنه سئل رسول الله ﷺ عن العمرة أواجبة هي؟ قال: «لا، وأنْ يعتمروا فهو أفضل»؛ ولا حجة له في الآية، لأن القران في النظم لا يقتضي القران في الحكم؛ ولو سلم فقرانها إنما هو في الإتمام، وذلك إنما يكون بعد الشروع.

---

(١) فتح القدير ٢/ ٣٠٣.

[المنذور كالفرض]

قوله: «والمنذور كالمفروض» أي: المنذور من العبادات كالمفروض منها في اشتراط النية لصحتها.

قوله: «ولو نذر حجة الإسلام لا يلزمه إلا حجة الإسلام» وذلك لما(١) ذكروا أن النذر لا يصح إلا بشروط: منها ألا يكون المنذور واجبًا عليه في الحال أو في ثاني الحال، والمنذور ههنا حجة الإسلام، وهو يحتمل أن يكون واجبًا عليه في ثاني الحال.

وإن لم يكن واجبًا عليه في الحال، فلا يصح نذره، فعليه حجة واحدة، وهي حجة الإسلام التي وجبت بإيجاب الله - تعالى -، فما أداه بعدها نذر يقع عنها، بخلاف ما إذا كان المنذور غير حجة الإسلام، أو مطلق الحج، بأن قال: «لله علي أن أحج»، ولم يقيد بحجة الإسلام، وعليه حجة الإسلام، فإنه حينئذ يلزم عليه حجتان: المنذور وحجة الإسلام، إلا إذا أراد بذلك المطلق(٢) حجة الإسلام، فإنه حينئذ يلزم عليه حجة واحدة -أيضًا-، أعني حجة الإسلام، كما في «الزيلعي»(٣) من الأضحية.

قوله: «كما لو نذر الأضحية» قال في أضحية «الزيلعي»(٤): «ولا يجب من الأضحية على الغني أكثر من الواجب عليه بسبب يساره، إلا إذا التزم التضحية بالنذر، ونوى به غير الواجب في ذمته، وهي الشاة التي وجبت بسبب اليسار، فحينئذ يجب عليه أن يتصدق بالمنذور مع الواجب الذي في ذمته.

وكذا إذا أطلق النذر، ولم يرد به الواجب في ذمته، يجب عليه غيره معه؛

---

(١) في ب: (إنما).

(٢) سقطت من ج.

(٣) تبيين الحقائق ٦/ ٥.

(٤) تبيين الحقائق ٦/ ٥.

وإن أراد به الواجب بسبب اليسار، لا يلزمه غيره، لأن النذر إيجاب، والإيجاب ينصرف إلى غير الواجب ظاهرًا، ولكن يحتمل الصرف إلى الواجب تأكيدًا له. ونظيره النذر بالحج وعليه حجة الإسلام، فإنه يلزمه حجة أخرى، إلا إذا عنى به ما هو الواجب عليه». انتهى.

فعلى هذا في تنظير نذر حجة الإسلام بنذر الأضحية، نظر؛ بل الأولى في تنظير نذر الأضحية الواجبة بسبب اليسار، بأن يقول:[١] «كما لو نذر الأضحية الواجبة عليه بسبب اليسار»، فإن نذر الأضحية مطلقًا نظير نذر الحج مطلقًا، لا نظير نذر حجة الإسلام، كما[٢] علم من كلام الزيلعي[٣]، وحمله على المقيد خلاف المتبادر، ومن لم يتفطن على هذه الدقيقة فقد وقع في الغلط.

قوله: «والقضاء في الكل» أي: في كل ما ذكر من العبادات، من الصلاة والصوم والحج والزكاة.

[النية في الاعتكاف شرط]

قوله: «وأما الاعتكاف» انتهى. هذا التقسيم مناف لإطلاق ما ذكره «القدوري»[٤]، حيث قال: «إن الاعتكاف مستحب»؛ ولإطلاق ما ذكره «الهداية»[٥] -أيضًا-، حيث قال: «والصحيح أنه سنة مؤكدة».

والحق ما ذكره المصنف، كما ذكره في «فتح القدير»[٦]، حيث قال فيه: «والحق

(١) في أ، ب: قال.
(٢) زيدت (لو) بهذا الموضع في ب.
(٣) تبيين الحقائق ٦/ ٨.
(٤) مختصر القدوري، ص ٦٥.
(٥) الهداية ١/ ١٢٩.
(٦) فتح القدير ٢/ ٣٨٩.

خلاف كل من إطلاق[١] «القدوري»[٢] و «الهداية»[٣]، بل الحق أن يقال: «الاعتكاف ينقسم إلى واجب، وهو المنذور تنجيزًا أو تعليقًا؛ وإلى سنة مؤكدة، وهو اعتكاف العشر الأواخر من رمضان؛ وإلى مستحب، وهو ما سواها»». انتهى.

وهكذا جزم في «الزيلعي»[٤] و «كمال الدراية»، فمراده ـ رحمة الله عليه ـ بالسنة هي المؤكدة، وهي ما كان في العشر الأواخر من رمضان، على كيفية مخصوصة واظب عليه النبي ـ صلى الله تعالى عليه وسلم ـ ولا يخرج عن عهدته إلا بإتيانه على وجه صدر عن النبي ـ صلى الله تعالى عليه وسلم ـ كمًا وكيفًا وزمانًا.

وقد ثبت في محله أن اعتكاف النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وقع في تمام العشر الأواخر من رمضان، على[٥] وجه لا يخرج عنه إلا لضرورة حاجة الإنسان.

فما فعله بعض الناس في زماننا من أنهم يعتكفون في العشر الأواخر، ويخرجون بلا ضرورة، لمجرد الإفطار والأكل في بيوتهم، ويمكثون فيها بلا ضرورة، زعمًا منهم أنه نافلة! فليس في شيء من السنة المؤكدة؛ بل من قبيل المستحب. وتفصيل هذا في «شرحنا» على «الملتقى» و «رسالتنا» المفردة.

[النية في الضحايا شرط]

قوله: «وأما الضحايا» جمع ضحية، مثل عطية وعطايا. كذا في «المصباح»[٦].

---

(١) تصحفت في أ إلى: أطلق.
(٢) مختصر القدوري، ص ٦٥.
(٣) الهداية ١/ ١٢٩.
(٤) نصب الراية ٢/ ٤٨٦.
(٥) زيد في ج بهذا الموضع: كيفية مخصوصة واظب عليها النبي ﷺ.
(٦) المصباح المنير ٢/ ٣٥٩.

قوله: «فلا بد فيها من النية» لأنها عبادة مقصودة.

قوله: «لكن عند الشراء لا عند الذبح» فيه بحث لأنه إن أراد به بيان وقت النية اللازمة في الأضحية، فهو ممنوع، لأن وقتها ليس وقت الشراء فقط، كيف لو اشترى شاة للتجارة، ثم في يوم الأضحية نوى لها وذبحها يجزئه؟! فالصواب أن يقول: «عند الشراء أو عند الذبح»، أو يقول: «لكن يكفي وجودها عند الشراء، وإن لم يوجد عند الذبح»، ولذا قال في «البزازية»: «ذبح المشتراة للأضحية بلا نية الأضحية، جازت اكتفاء بالنية عند الشراء».

وإن أراد به لزوم النية عند الشراء لتعيين الأضحية، فهذا مع كونه خلاف المتبادر من كلامه، يأباه قوله الآتي: «(وهل تعيين)[1] الأضحية» ـ انتهى ـ، لأنه حينئذ يلزم الاستدراك[2].

قوله: «أجزأته» أي: المالك، لوجود النية منه للأضحية وقت الشراء، وذبح الفضولي لا يضره، لأنه مأذون له للذبح دلالة، لأن صاحب الأضحية لا يتولى ذبحها بنفسه عادة؛ بل يفوض إلى غيره، فصار مأذونًا له، كالقصاب إذا شد رجل شاته للذبح، فذبحها إنسان بغير أمره، لا يضمن، لأنه مأذون له دلالة.

قوله: «وإن ضمنه لا يجزئه» بل يجزئ الذابح إن نواها عن نفسه، لأن الذبح

---

(١) في ب بدل هذه العبارة: وهو تتعين.

(٢) في هامش أ، ج: وكمن أحضر فَعَلَةً لهدم داره، فجاء إنسان فهدم بغير إذنه، لا يضمن استحسانًا. والأصل في جنس(*) هذه المسائل أن كل عمل لا يتفاوت فيه الناس، تثبت الاستعانة لكل واحد من آحاد الناس دلالة كالذبح؛ وكل عمل يتفاوت فيه الناس، لا تثبت الاستعانة بكل واحد من آحاد الناس، كما لو علف(**) شاة للسلخ، فجاء إنسان وسلخ بغير إذنه، يضمن، لأن الناس تتفاوت في السلخ دون الذبح. كذا في «العمادية».

(*) في هامش ج: حسن. وهو تصحيف.

(**) كذا، والصواب: علّق.

وقع في ملكه بالضمان بطريق الإسناد، كما لو غصب أضحية غيره وذبحها عن نفسه، وضمن القيمة لصاحبها، أجزأه ما صنع، لأن ملكها سابق الغصب؛ وكذا لو سرق أضحية غيره وذبحها عن نفسه وضمن القيمة، أجزأه عنه، لأنه ملكها بالضمان حين قبض بطريق الاستناد، بخلاف[1] ما لو ذبح المودع شاة الوديعة، والمستعير شاة العاريّة، والمستبضع شاة البضاعة، والمرتهن شاة الرهن، والوكيل بشراء الشاة الشاة المشتراة للموكل، أو الوكيل بحفظ ماله شاة موكله، أو أحد الزوجين شاة الآخر عن نفسه، فإنه لا يجزئ في كل هذه الصور عن الذابح، لأن الأضحية في هذه الصور الست[2] تدخل في ضمانه بالذبح، فلم يتقدم ملكه على[3] وقت المباشرة بالاستناد، فلا يجزئ عنه. كذا في «الخلاصة».

قوله: «وهل تتعين الأضحية بالنية؟» أي: بالشراء بنية الأضحية، كما هو الظاهر من كلامه الآتي، وإلا فلا تتعين بمجرد النية بلا شراء أو ذبح، ولذا قال في «قاضيخان»: «لو كانت الشاة عنده، فأضمر بقلبه أن يكون أضحية، لا تصير أضحية في قولهم جميعاً»، ثم قال: «إذا اشترى شاة بغير نية الأضحية، ثم نوى الأضحية بعد الشراء، لم يذكر هذا في ظاهر الرواية».

وروى الحسن عن أبي حنيفة أنها لا تصير أضحية، وفصله في «الخلاصة» فقال: «إنه لو نذر في الأضحية بأن قال: «لله علي أن أضحي بهذه الشاة» يجب بالإجماع».

وأجمعوا -أيضـًا- أنها لا تصير واجبة بمجرد النية، بأن نوى أن يضحي بهذه الشاة التي عنده، ولم يذكر بلسانه شيئًا، وبالشراء نية الأضحية إن كان المشتري غنيًا، لا يجب عليه باتفاق الروايات، حتى لو باعها واشترى أخرى بثمنها، والثانية

---

(١) في ب: وخلاف.

(٢) تصحفت في ب إلى: ليت.

(٣) سقطت من ب.

شر من الأولى، جاز، ولا يجب عليه شيء.

(وإن كان) المشتري فقيرًا قال في «شرح الشافي»: «من اشترى شاة ليضحي بها، تعينت لها بالنية عند الطحاوي».

قال: «ومذهب الجمهور أنها لا تصير لها، إلا أن يقول: «علي أن أضحي بها»، لأن نفس النية غير موجبة. هكذا ذكره شمس الأئمة الحلواني.

وذكر الإمام خواهر زاده في ظاهر الرواية عن أصحابنا: تصير واجبة. وهكذا ذكره الطحاوي.

وفي «الزيادات»[1]: رجل اشترى شاة فأوجبها أضحية، وجبت عليه موسرًا كان أو معسرًا.

واختلف المشايخ في قوله: «فأوجبها أضحية»: قال بعضهم: «أوجبها بلسانه بعد الشراء، فيقول: «لله علي أن أضحي بهذه الشاة»»؛ وقال بعضهم: «أراد به أنه اشتراها بنية الأضحية». انتهى كلام «الخلاصة».

وهكذا في «البزازية» -أيضًا-، حيث قال فيها: «وبالشراء لها لو كان المشتري غنيًا لا يجب باتفاق الروايات، فله بيعها؛ وإن كان فقيرًا ذكر في «الشافي» أنها تتعين بالنية، والجمهور لا إلا أن يقول بلسانه: «علي أن أضحي بها»».

وذكر بكر[2] في ظاهر الرواية عنا: يجب بالشراء بها.

وفي «الزيادات»: اشترى وأوجبها أضحية، تجب هي موسرًا أو معسرًا. قيل: «معناه أوجبها بلسانه»، وقيل: «أراد به اشتراها بنية الأضحية». انتهى.

فعلم منه أن قوله ﷺ: «والصحيح أنها تتعين مطلقًا»، على خلاف اتفاق

---

(١) تصحفت في ب إلى: الروايات.

(٢) في أ، ج: بكسر.

الروايات، فلا صحة له إلا على تأويل بعضهم لفظ «الزيادات»، بالشراء بنية الأضحية. وذا خلاف الصحيح.

قوله: «بعد أيامها حية»[١] لأنها تعينت لها بالشراء لها، فلا يجوز أن يتصدق بقيمتها بناء على هذا القول، بخلاف القول الآخر، أعني أنها لا تتعين، فإن عندهم يجوز أن يتصدق بعينها أو قيمتها.

قوله: «ولكن له أن يقيم غيرها مقامها» بخلاف الفقير إذ ليس له أن يقيم غيرها مقامها بعد ضياع الأولى أو تعيبها. وفيه بحث يظهر بما في «الشرح»[٢] و «الفتاوى».

قال في «الزيلعي»[٣]: «ولو اشتراها سليمة، ثم تعيبت بعيب مانع من التضحية، كان عليه أن يقيم غيرها مقامها إن كان غنيًا، وإن كان فقيرًا يجزئه، لأن الوجوب على الغني بالشرع ابتداء لا بالشراء، فلم يتعين بالشراء، والفقير ليس عليه واجب شرعًا، فتعينت عليه بشرائه بنية الأضحية، فلا يجب عليه ضمان نقصانها، لأنها غير مضمونة عليه، حتى لو أوجب الفقير أضحية على نفسه بغير عينها، فاشترى أضحية صحيحة، ثم تعيبت عنده فضحى بها، لا يسقط عنه الواجب، لأنه وجب عليه أضحية كاملة بإيجابه من غير تعيين، كالموسر.

وعلى هذا الأصل إذا ماتت المشتراة للتضحية، فعلى الموسر مكانها أخرى، ولا شيء على الفقير؛ وكذا لو ضلت أو سرقت، وهكذا في «الفتاوى» -أيضـًا-، فإنه قال في «الخلاصة»: «والفقير لو سرقت شاته ولم يشتر أخرى، ليس عليه أخرى، والغني يجب عليه أخرى، لأن الوجوب على الفقير بالشراء، والشراء يتناول هذا

---

(١) في ب: (فيه).
(٢) في ج: «الشروح».
(٣) تبيين الحقائق ٦/ ٦-٧.

المعين، فوجب التضحية به، فسقط الواجب بهلاك هذا المعين، والواجب على الغني بإيجاب الشرع، والشرع لم يوجب تضحية هذا المعين، فلا يسقط الواجب بهلاك هذا المعين.

قيده بقوله: «ولم يشتر أخرى»، لأنه إذا اشترى الفقير أضحية فسرقت، فاشترى مكانها أخرى، ثم وجد الأولى، فعليه أن يضحي بها، إن أوجب الأخرى إيجابًا مبتدأ بعد شراء الأولى؛ وأما إن أوجبها بدلًا عن الأولى، فله أن يذبح أيتها شاء.

وفي الغني لا يجب إلا واحدة، لأن الوجوب على الفقير بالشراء، والشراء بنية الأضحية قد تعدد، فيتعدد الوجوب، وعلى الغني الوجوب بإيجاب الشرع، والشرع لم يوجب إلا أضحية واحدة.

كذا في «الخلاصة» و «البزازية»، فعلم منه أن صحة إقامة الثانية مقام الأولى للغني، وعدم صحتها للفقير، مبني على أن الأولى لا تتعين بالشراء بنية الأضحية من الغني، وتتعين من الفقير.

فتفريع المصنف صحة إقامتها مقام الأولى من (الغني، على)[1] تعيينها من الغني - على الصحيح -، محل نظر. على أن دعوى تصحيح التعيين من الغني ممنوع، كما عرفت.

واعلم أن الثانية تقام مقام الأولى من الغني مطلقًا، سواء كانت الثانية خيرًا من الأولى أو شرًا منها، لكن إذا كانت شرًا يضمن فضل ما بينهما، ولذا قال في «الخلاصة»: «اشترى أضحية ثم باعها، جاز في ظاهر الرواية، ولو اشترى مثلها وضحى بها، إن كانت الثانية مثل الأولى أو خيرًا منها، جاز ولا يلزم شيء آخر؛ وإن كانت دون الأولى، تصدق بفضل القيمتين».

قال الإمام السرخسي: «ومن أصحابنا من قال: «هذا إذا كان المشتري فقيرًا،

---

(١) سقط ما بين القوسين من ج.

فإن كان غنيًا ليس عليه أن يتصدق بفضل القيمة». قال: «والأصح عندي أن الغني والفقير سواء».

وهكذا ذكره في «قاضيخان» -أيضـًا-، وعلل لزوم تصدق الفضل بأنه لما أوجب الأولى على نفسه بالشراء بنية الأضحية وتعين لها، فقد جعل مقدار مالية الأولى لله - تعالى -، فلا يكون له أن يستفضل لنفسه شيئًا منها، فيتصدق بالفضل.

قوله: «بدليل صحته من الكافر»[(١)] ومن الـمُكْرَة والهازل أيضـًا.

[إن أعتق بلا نية صح]

قوله: «وإن أعتق بلا نية صح»، ولا ثواب إن كان صريحًا. قال في «فتح القدير»[(٢)]: «الألفاظ التي تستعمل لإنشاء الإعتاق، صريح وكناية، فالصريح المولى والحرية والعتق بأي صيغة كان فعلًا أو وصفًا أو مصدرًا، فالفعل نحو: «أعتقتك» و «حررتك» و «أعتقك الله تعالى»، يعتق بلا نية على الأصح؛ وقيل: «بالنية والوصف، نحو: «أنت حر، محرر، عتيق، معتق»، ولو في النـداء كـ«يا حرّ»، «يا عتيق»، فإنه كـ«هذا حر»؛ والمولى كقوله: «هذا مولاي» (أو «يا مولاي»)[(٣)]، يعتق، وإن لم ينو».

وحكم الصريح أن يقع به نواه أو لم ينوه، لا إن نوى غيره، إلا في القضاء؛ أما فيما بينه وبين الله، فلا يقع إذا نوى غيره، فلو قال: «نويت بالمولى الناصر» لا يصدق في

---

(١) في هامش أ، ج: أقول: في هذا الاستدلال بحث، لأن صحة صدوره من الكافر والمكره والهازل، مما يتوقف ويتفرع على عدم كونه عبادة ؛ ولو توقف عدم كونه عبادة على صحة صدوره منهم ، لزم الدور، اللهم إلا أن يحمل على البرهان الآتي. والأولى أن يستدل بكونه من الإسقاطات.

(٢) فتح القدير ٤/ ٤٣٢.

(٣) سقط ما بين القوسين من أ، ج.

القضاء، وفيما بينه وبين الله فهو على ما نوى. وينبغي أن يكون هذا إذا لم يكن هازلًا، فإنه يقع فيما بينه وبين الله - تعالى -، وإن نوى غيره، وهو الكذب». انتهى.

قوله: «وإن أعتق للصنم» قال في «فتح القدير»[١]: «وصفة العتق في الاختياري أنه مندوب إليه غالبًا، ولا يلزم في تحققه شرعًا وقوعه عبادة، فإنه يوجد بلا اختيار، ومن الكافر؛ بل قد يكون معصية كالعتق للشيطان والصنم؛ وكذا إذا غلب على ظنه أنه لو أعتقه يذهب إلى دار الحرب أو يرتد أو يخاف منه السرقة وقطع الطريق. وينفذ عتقه مع تحريمه، خلافًا للظاهرية. وقد يكون واجبًا كالكفارة، وقد يكون مباحًا كالعتق لزيد، والقربة بأن يكون خالصًا لله تعالى. فحصل أن العتق يوصف بالوجوب والندب والإباحة والتحريم». انتهى.

والمصنف ذكر ما يكون قربة وندبًا ومباحًا وحرامًا، ولم يذكر الواجب منه، وهو عبادة لا بد فيه من النية، فقوله: «العتق عندنا ليس بعبادة» على إطلاقه، ليس كما ينبغي. تأمل.

قوله: «وينبغي أن يخصص الإعتاق للصنم» انتهى. فيه أن المصرّح في الكتب أنه ليس بخاص للكافر؛ بل يعم المسلم -أيضـًا-، وما ذكره من قوله: «إذا أعتق له قاصدًا تعظيمه كفر»، مُسَلَّم، لكن إعتاقه للصنم لا يستلزم تعظيمه له، حتى يكون كافرًا. على أن المقصود بيان صحة العتق منه، وهو لا يستلزم إسلام المعتق.

قوله: «كالعتق» أي: في الأحكام المذكورة.

قوله: «فمن أعظم العبادات» لأن المقصود الأصلي منها إعلاء كلمة الله ـ تعالى ـ وإعزاز دينه، بقهر[٢] عدوه. وصفتها أنها فرض كفاية بدون النفير[٣]

---

(١) فتح القدير ٤/ ٤٣١.

(٢) تصحفت في ب إلى: يظهر.

(٣) تصحفت في ب إلى: النص.

العام، وبه فرض العين، فلا بد له من النية.

قوله: «فكالعتق» أي: في الأحكام، حتى إنها ليست بعبادة، بدليل صحتها من الكافر، لا في الماهية(١).

قوله: «أفضل من التخلي» انتهى. استدل عليه بوجوه:

الأول: أنه إما(٢) فرض أو واجب أو سنة، وكل منها مقدم على النوافل بالإجماع، لكن هذا الوجه مختص بهذه الأقسام الثلاثة، ولا يتمشى في أقسامه الثلاثة الباقية: حرام ومكروه ومباح.

الثاني: أنه -عليه أفضل الصلاة والسلام- أوعد على تركه، بخلاف النوافل، إذ لا وعيد في تركها.

الثالث: أنه فعله ﷺ وواظب عليه، ولو كان التخلي للنوافل أفضل لفعله ﷺ؛ وإذا كان أفضل في حقه ﷺ كان أفضل -أيضًا- في حق أمته، إذ الأصل في الشرائع العموم، والخصوص لا بد له من دليل.

الرابع: أنه سبب موصل إلى ما هو مفضل على النوافل، لأنه سبب لصيانة النفس عن الفاحشة، ولصيانة نفسها عن الهلاك بالنفقة والسكنى واللباس، ولحصول الولد.

قوله: «سنة مؤكدة» على الصحيح، لأنه ﷺ واظب عليه، وقد قال -عليه أفضل الصلاة والسلام-: «من كان على ديني ودين داود وسليمان وإبراهيم -عليهم الصلاة والسلام- فليتزوج، فإن لم يجد إليه سبيلًا، فليجاهد في سبيل الله»(٣).

---

(١) في هامش أ، ج: لأن ماهية العتق إسقاط، وتمليك الرقبة ضمني، وماهية الوصية تمليك جزء من المال مضافًا إلى ما بعد الموت.

(٢) سقطت من ب.

(٣) أورده السيوطي في جامع الأحاديث، بدون سند ٢/ ٢٩١، رقم الحديث: ٢٣٥٤٤.

قوله: «على الصحيح» احتراز عن القول باستحبابه. قال في «فتح القدير»[١]: «وقيل: إنه سنة مؤكدة»، وهو الأصح، وهو محمل قول من أطلق عليه الاستحباب، وكثيرًا ما يتساهل في إطلاق المستحب على السنة». انتهى.

قيّد كونه سنة بوقت الاعتدال، احترازًا عن وقت التَّوَقان، فإنه عند التوقان فرض أو واجب. قال في «الشرح»: «وصفته فرض وواجب وسنة وحرام ومكروه ومباح»:

أما الأول: فبأن يخاف الوقوع في الزنى لو لم يتزوج، بحيث لا يمكنه الاحتراز عنه إلا به، لأن ما لا يتوسل إلى ترك الحرام إلا به، يكون فرضًا؛

وأما الثاني: فبأن يخافه لا بالحيثية المذكورة، إذ ليس الخوف مطلقًا مستلزمًا بلوغه[٢] إلى عدم التمكن.

وبه يحصل التوفيق بين قول من عبر عنه بالفرض، وبين قول من عبر عنه بالوجوب، وكل من هذين القسمين مشروط بشرطين:

الأول: ملك المهر والنفقة، فليس من كان عاجزًا عنهما آثمًا بتركه؛ الثاني: عدم خوف الجور، فإن تعارض خوف الوقوع في الزنى لو لم يتزوج، وخوف الجور لو تزوج، قدم الثاني، فلا افتراض؛ بل هو مكروه لأن الجور معصية متعلقة بالعباد، والمنع من الزنى من حقوق الله، وحق العبد مقدم على حق الله تعالى، عند التعارض.

وأما الثالث: فعند الاعتدال.

وأما الرابع: فبأن يخاف الجور بحيث لا يمكنه الاحتراز عنه.

وأما الخامس: فبأن يخافه لا بالحيثية المذكورة، وهي كراهة تحريم.

وأما السادس: فبأن يخاف العجز عن الإيفاء بمواجبه. انتهى.

---

(١) فتح القدير ٣/ ١٨٨.

(٢) في ب: بكونه.

ومنهم من قال: «إنه فرض عين عند الاعتدال، إن قدر على الوطء أو الإنفاق». والصحيح أنه سنة مؤكدة عنده، كما ذكره رحمة الله عليه.

قوله: «وفسرنا الاعتدال في «الشرح» قال فيه: «والمراد بالاعتدال حالة القدرة على الوطء والمهر والنفقة، مع عدم الخوف من الزنى والجور وترك الفرائض والسنن، فلو لم يقدر على واحد من الثلاثة، (أو خاف واحدًا من الثلاثة)[1]، فليس معتدلًا، فلم يكن سنة في حقه». انتهى.

[لم تكن النية في النكاح شرط صحة]

قوله: «ولم تكن فيه شرط صحة» أي: لم تكن النية في النكاح شرط صحة، سواء كان بالصريح كلفظي النكاح والتزويج؛ أو بكنايته كلفظ البيع والشراء والهبة والصدقة ونحوها، مما يدل على تمليك العين.

وهل يشترط القرينة الدالة على إرادة النكاح في الكنايات؟ ولم يذكره المصنف، واختلفت فيه عباراتهم: ففي «الزيلعي»[2] و«الخانية»: إن كل لفظ موضوع لتمليك العين، ينعقد به النكاح إن ذكر المهر، وإلا فبالنية. وهذا يدل على اشتراط القرينة عند عدم النية.

وقال في «البحر»[3] نقلاً عن «المبسوط»: «لا يشترط فيه النية ذكر المهر أو لم يذكر». وهكذا ذكره في «فتح القدير»[4] -أيضاً-، نقلاً عن الإمام السرخسي، معللًا بأنه مجاز[5] ينصرف إلى النكاح بلا نية أصلاً، كما لو حلف: «لا يأكل من

(١) سقط ما بين القوسين من ج.

(٢) تبيين الحقائق ٢/ ٩٨.

(٣) البحر الرائق ٣/ ٩٢.

(٤) فتح القدير ٣/ ١٩٤.

(٥) سقطت من ج.

هذه النخلة»، ينصرف إلى المجاز من غير نية.

(وهذا)[(١)] يدل على عدم اشتراط ذكر المهر (من غير نية)[(٢)] عند عدم النية. وقال في «فتح القدير»[(٣)] -أيضاً-: «لو طلب الزنى من امرأة فقالت: «وهبت نفسي نفسَك»[(٤)]، وقبل الرجل، لا ينعقد النكاح؛ وكذا لو قال أبو البنت: «وهبت بنتي منك لتخدمك»، وقبل الرجل، لا ينعقد النكاح».

وهكذا ذكره في «الخلاصة» و«البزازية» أيضاً. وعلله في «فتح القدير»[(٥)] بأن انعقاد النكاح بالهبة مجاز، فكان لا بد في المجاز من قرينة على المعنى المجازي الذي أريد منه؛ كذا لا بد فيه من انتفاء قرينة دالة على إرادة غير ذلك المعنى المجازي، ولم ينتف في هاتين الصورتين؛ بل وجدت قرينة دالة على إرادة غير معنى النكاح، فلم (ينعقد النكاح)[(٦)].

ثم قال في «فتح القدير»[(٧)]: «بخلاف ما لو قال الأب: «بعتك بنتي» بحضرة الشهود، حيث ينعقد به النكاح، فإن عدم قبول المحل للمعنى الحقيقي وهو البيع للحرية، يوجب الحمل على المعنى المجازي، وهو النكاح.

فعدم قبول المحل للمعنى الحقيقي، هو القرينة على المجاز، فيكتفي بها الشهود -أيضاً- من غير زيادة قرينة، من ذكر المهر، وإعلام الشهود، وطلب الخطبة، حتى لو كان المعقود عليه أَمَةً، احتيج إلى قرينة زائدة، من ذكر مهر معجلاً

---

(١) سقط ما بين القوسين من أ.
(٢) سقط ما بين القوسين من أ، ب.
(٣) فتح القدير ٣/ ١٩٤-١٩٥.
(٤) في ب: (منك).
(٥) فتح القدير ٣/ ١٩٤-١٩٥.
(٦) سقط ما بين القوسين من أ.
(٧) فتح القدير ٣/ ١٩٥.

أو مؤجلًا، أو إعلام الشهود، كما لو قال: «وهبت أَمَتي منك»، وقبله الرجل.

فإن كان الحال يدل على النكاح من إعلام الشهود وتسمية المهر، ينصرف إلى النكاح، وإن لم يكن الحال يدل على النكاح، فإن نوى وصدقه الموهوب له فكذلك، وإلا ينصرف إلى ملك الرقبة. كذا في «البدائع».

فعلم منه أن في الحرة ينعقد النكاح بالهبة والقبول، بلا حاجة إلى تسمية مهر، أو إعلام شهود، أو طلب خطبة، لعدم قابلية المحل للمعنى(١) الحقيقي، فينصرف إلى النكاح بالضرورة، إلا أن يوجد قرينة دالة(٢) على إرادة غير معنى النكاح، كما في الصورتين المذكورتين(٣)، بخلاف الأمة، فإنه يحتاج فيها إلى زيادة قرينة، لكون المحل قابلًا للمعنى الحقيقي.

وعلم منه -أيضًا- أن مراد من اشترط ذكر المهر عند عدم النية، اشتراط وجود قرينة مطلقًا، من قبيل ذكر الخاص وإرادة العام؛ ومراد من لم يشترطه عدم اشتراط ذكر المهر بخصوصه، لا عدم اشتراط قرينة أصلًا، كيف وإن عدم قابلية المحل في الحرة، قرينة لا يمكن إنكارها؟

ثم بقي الكلام فيما ذكره قاضيخان: «إذا قالت المرأة بمحضر من الشهود: «وهبت نفسي منك»، على وجه النكاح، (فقبل الرجل، كان نكاحًا».

قلت: مراده بكونه على وجه النكاح، ألا تكون فيه قرينة صادقة عن النكاح)(٤)، كما في الصورتين المذكورتين، لا أن يكون فيه ذكر المهر أو إعلام

---

(١) سقطت من أ.
(٢) سقطت من أ، ج.
(٣) في هامش أ، ج: أعني أنه طلب الزنى من امرأة، فقالت: «وهبت نفسي منك»، وقبل الرجل ؛ والثاني أنه قال أبو البنت: «وهبت بنتي منك لتخدمك»، وقبل الرجل.
(٤) سقط ما بين القوسين من ج.

الشهود أو طلب الخطبة، إذ لا حاجة في الحرة إلى شيء من هذه القرائن؛ بل مجرد عدم قابلية المحل للمعنى الحقيقي، قرينة على النكاح، عند عدم قرينة صادقة عنه. فقول الحرة[١] ابتداء: «وهبت نفسي منك»، أو «بعت نفسي منك»، قول على وجه النكاح، فلو قبل الرجل ينعقد النكاح، بلا حاجة إلى زيادة قرينة.

هذا، وقال في «قاضيخان»: «لو قالت المرأة: «وهبت نفسي لك»، فقال الرجل: «أخذت»، لا ينعقد النكاح» ـ انتهى ـ، لأن «أخذت» ليس قبولًا للعقد في باب النكاح.

قوله: «يصح النكاح مع الهزل» لقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «ثلاث جِدُّهن جِدٌّ وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة»؛ وكذا ينعقد من المكره، كما في «فتح القدير»[٢].

قوله: «بلفظ لا يعرف معناه» أي: لا يعرفه العاقدان، وتفسيره بعدم معرفة الشاهدين كما ظن، يرده قوله: «علم الشهود أو لا».

قوله: «كما في «البزازية»» قال: «لُقِّنت المرأةُ بالعربية: «زوجت نفسي من فلان»، ولا تعرف ذلك، وقال فلان: «قبلت»، والشهود يعلمون أو لا يعلمون، صح النكاح، وعليه الفتوى».

وفي «الخلاصة»: وقيل: «لا يصح، كما في البيع». وفي «فتح القدير»[٣]: ومثل هذا من جانب الرجل -أيضـًا-، إذا لقنه ولم يعلم معناه.

---

(١) في هامش أ، ج: وكذا قولها بعد طلب الرجل منها النكاح: «وهبت نفسي منك»، قول على وجه النكاح.

(٢) فتح القدير ٣/ ١٩٩.

(٣) فتح القدير ٣/ ١٩٨-١٩٩.

والأصل فيه أن العلم بمضمون اللفظ إنما يشترط لأجل القصد والإرادة، وكل عقد يستوي فيه الهزل والجد، لا يشترط فيه العلم بمضمونه، كالطلاق والعتاق والتدبير والنكاح، بخلاف البيع ونحوه مما لا ينعقد بالهزل.

ثم الخلاف في اشتراط علم الشهود كلام العاقدين، مثل الخلاف في اشتراط علم العاقدين، وإن أشعر كلامه أن (علم العاقدين)[1] وعلم الشهود ليس بشرط، بلا خلاف فيه؛ ففي «الخلاصة»: إذا تزوج امرأة بالعربية، والزوج والمرأة يحسنان العربية، والشهود لا يعرفون العربية، اختلف المشايخ فيه، والأصح أنه ينعقد.

وفي «المحيط»: إذا تزوج امرأة بشهادة هنديين لم يفهما ولم يمكنهما أن يعبرا، لم يجز. وفي «النوازل»: إن أمكنهما أن يعبرا جاز. وفي «الجوهرة»: قال في «الفتاوى»: «المعتبر السماع دون الفهم»، وقال الظهيري: «الفهم أيضاً»، وهو الصحيح. فقد اختلفوا في التصحيح أيضاً».

قوله: «مِنْ نَشْر العلم» بيان للقرب.

قوله: «إنه من العبادات» قالوا: إن القضاء بالحق من أقوى الفرائض، وأفضل العبادات، بعد الإيمان بالله تعالى.

قوله: «كالأكل» حتى جاز فوق الشبع بقصد الصوم أو للضيف؛ وكذا الذبح للضيف سنة الخليل عليه السلام إنْ[2] ذكر اسم الله -تعالى- عليه. كذا في صيد «البزازية».

قوله: «ولم يقترن بسوف والسين» لأن المقترن بهما لا ينعقد به البيع، وإن نوى الإيجاب، لأنه لا يحتمل للحال، فنية الحال لغو، لعدم مصادفتها محلها،

(١) سقط ما بين القوسين من أ، ج.
(٢) في ب: (هل).

لأنها لتعيين المحتملات[1]، ولا احتمال فيه، ولم يرد به الشرع، فلا ينعقد به البيع؛ بل هو وعد إن كان من البائع، نحو: «سأبيع»، (أو «سوف أبيع»)[2]، ومساومة إن كان من المشتري، نحو: «سوف أشتري».

قوله: «يتوقف على النية» قال في «البحر»[3]: «وإنما احتاج إلى النية مع كونه حقيقة للحال عندنا على الأصح، لغلبة استعماله في الاستقبال حقيقة أو مجازًا».

أقول: إن أراد بالمضارع الإخبار، سلمنا أنه حقيقة في الحال، لكن المراد بالمضارع في باب البيع هو المضارع الإنشائي لا الإخباري؛ وإن أراد به المضارع الإنشائي، فلا نسلم أنه حقيقة في الحال، وما هو المشهور من أن صيغة المضارع حقيقة في الحال، إنما هو المضارع الإخباري لا الإنشائي' فتوقف المضارع الإنشائي على النية، لتعيين محتملاته لا لعارض غلبة (استعماله)[4] في الاستقبال.

قوله: «فإن نوى به» أي: بالمضارع الإنشائي أي[5]: الغير المقارن بالسين أو سوف، سواء كان الناوي بائعًا أو مشتريًا، لأن الإيجاب عندهم عبارة عما صدر عن أحد العاقدين أولًا، سواء كان بائعًا كـ«بعت» أو «أبيع»، أو «مشتريًا» كـ «اشتريت منك» أو «أشتري منك».

[البيع لا يتوقف على النية]

قوله: «فإن البيع لا يتوقف على النية» فإن صيغة الماضي صريح في البيع شرعًا، فلا يحتاج إلى النية.

---

(١) تصحفت في أ، ج إلى: المختلات.

(٢) سقط ما بين القوسين من ج.

(٣) البحر الرائق ٥/ ٢٨٥.

(٤) في ب: الاستعمال.

(٥) سقطت من أ، ب.

قوله: «كالأمر» تشبيه لا تمثيل.

قوله: «وقد أوضحنا في «الشرح»» قال فيه: «إن البيع ينعقد بالماضي بلا نية، وبالمضارع بالنية، على الأصح»، ثم قال: «وإنما يحتاج إليها مع كونها حقيقة في الحال عندنا على الأصح، لغلبة استعماله في الاستقبال حقيقة أو مجازًا، وهو المراد بقول بعضهم: «إنه ينعقد في المستقبل بالنية»».

ثم قال ـ نقلًا عن «التتمة» ـ: «إنما يحتاج المضارع إلى النية إذا لم يكن أهل البلد يستعملون المضارع للحال؛ بل للوعد والاستقبال، فإن كان كذلك كأهل خوارزم، لا يحتاج إليها». انتهى.

مراده من عدم احتياجه إلى النية، أن عُرف البلد قائم مقامها، لا عدم الاحتياج إليها مطلقًا. ولا يخفى عليك أن هذا إنما يستقيم إن كان أهل البلد يستعملون المضارع الإنشائي للحال، وإلا فلا بد للمضارع الإنشائي من النية للحال في انعقاد البيع به، ولا يكفي استعمالهم المضارع الإخباري للحال، إذ بين المضارع الإخباري والإنشائي فرق.

قوله: «لعدم الرضا بحكمه» وهو ثبوت الملك، لأن الهزل ينافي الرضاء بالحكم واختياره وإن لم يناف الرضاء و[1] بمباشرة السبب واختياره إياه، لأن الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار ورضاء، مثل خيار الشرط، فإن الخيار بعدم الرضاء والاختيار، في حق الحكم لا في حق مباشرة السبب واختياره، لكن شرط تحقق الهزل في العقد أن يكون صريحًا، مشروطًا باللسان، مثل أن يقول: «أبيع هازلًا»، ولا يكتفي بدلالة الحال، وليس ذكره في نفس العقد متصلًا به شرطًا، بخلاف خيار الشرط، فإن ذكره في العقد شرط.

وهذا لأن الهزل لو شرط ذكره في العقد لفات المقصود منه، وهو اعتقاد

---

(١) لعل الصواب حذف هذه الواو.

الناس التصرف جدًا، وليس كذلك، بخلاف شرط الخيار، فإنه شرع لدفع الغبن، ولا يحصل ذلك إلا بأن يكون متصلًا بالعقد.

ثم هذا إذا هزلا في أصل العقد، وأما إذا اتفقا على الجد فيه، لكنهما تواضعا على البيع بالغبن، على أن أحدهما هزل، فإن اتفقا بعده على الإعراض عن المواضعة، فالبيع صحيح لازم، والثمن ألفان؛ وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء عند العقد، أو اختلفا في البناء والإعراض، فقال أحدهما: «بنينا على تلك المواضعة»، وقال الآخر: «بل أعرضنا عنها»، فالعقد صحيح؛ وكذا التسمية، والهزل باطل في الصورتين عند أبي حنيفة، فيكون البيع منعقدًا بالغبن، وهو أصح الروايتين عنه.

وفي رواية أخرى عنه: ينعقد البيع بينهما بألف، والألف الذي هزل به باطل، وهو قولهما، فإنهما جعلا العمل بالمواضعة واجبًا، بناء على أن الأصل عندهما المواضعة، (بخلاف أبي حنيفة ـ رحمة الله عليه ـ، فإن الأصل عنده الجد؛ وإن اتفقا على البناء على المواضعة)[1]، فإن الثمن ألفان عنده في أصح الروايتين -أيضـًا-، وعندهما ينعقد البيع بألف. ووجه الطرفين مذكور في «شرح البزدوي».

قوله: قالوا: «لو وهب مازحًا صحت»، كما في «البزازية»، حيث قال فيها: «قال لآخر: «هب لي هذا الشيء»، على وجه المزاح، فقال: «وهبت»، فقبله وسلم، جاز». انتهى. وهكذا في «الخلاصة» و «قاضيخان» بعينه.

أقول: إن هذا الكلام إنما يدل على جواز الهبة مزاحًا وهزلًا، أن لو كان قوله: «على وجه المزاح»، متعلقًا بقوله: «هب»، لكنه ممنوع لجواز تعلقه بقوله: «قال»؛ بل هو الظاهر، كيف لا ولو تعلق بقوله: «هب»، وجوز الهبة مزاحًا، لزم القول بجواز الهبة بلا شرط الرضاء؟! وقد صرح في «الخلاصة» و «البزازية» وغيرهما،

(١) سقط ما بين القوسين من ب.

اشتراط الرضاء في الهبة، وسيصرح به المصنف أيضـًا[١].

وقد تقرر في الأصول أن الهزل و[٢] المزاح يُعدم الرضاء بالحكم، كما تقدم آنفًا، فلا يصح تعلقه به؛ بل يتعلق بقوله: «قال»، فيدل على طلب الهبة مازحًا من الموهوب له، ولا يلزم منه وقوع الهبة مزاحًا، لا من الواهب ولا من المشتري.

ومن هنا ظهر فساد ما في «القسهتاني» من جواز الهبة هزلًا. ولعل منشأه وما ذكرناه من «البزازية» و «الخلاصة». وقد عرفت أنه لا دلالة في ذلك عليه. والحاصل أن الهبة لا تجوز هزلًا، مثل

البيع، لعدم الرضاء المشروط في الهبة.

قوله: «ولكن لو لقن الهبة» من التلقين، صورته على ما في «الخلاصة» و«البزازية»: رجل قال لامرأته: «قولي: «وهبت مهري منك»، وهي لا تحسن العربية، فقالت هي ذلك، لا تصح، لأن الرضاء شرط في جواز الهبة، ولهذا لو أكره على الهبة فوهب، لا تصح لعدم الرضاء، ولا رضاء في التلقين».

قوله: «وإنما هو لفقد شرطها وهو الرضاء» هذا مخالف لما ذكره آنفًا من جواز الهبة مزاحًا، إذ المزاح ينافي الرضاء.

قوله: «لم تصح» لعدم الرضاء أيضـًا[٣].

قوله: «فإنهما تقعان بالتلقين ممن لم يعرفهما» صورته: رجل قال لرجل: «قل: طلقت امرأتي»، وهو لا يعرف العربية، فقال: «طلقت امرأتي»، وقع الطلاق؛ أو قال رجل لرجل: «قل: أعتقت عبدي»، وهو لا يعرف العربية، فقال: «أعتقت

---

(١) في هامش أ، ج: كلام على المصنف وعلى القهستاني.
(٢) في أ، ج: (في) بدل (و).
(٣) في هامش أ: كلام على المصنف.

عبدي»، وقع العتق، لأن الرضاء ليس بشرط فيهما. وقال الفقيه أبو الليث: «عندي لا يقع الطلاق والعتاق، إذا كان معروفًا بالجهل». كذا في هبة «البزازية».

وفي «القنية»: (طت)[1]: قالت لزوجها: «اقرأ هذا الدعاء: أنت طالق بائن»، فقاله، لا تطلق إن كان معروفًا بالجهل.

(تبر): في (د): سئل عمن لقنته الطلاق، وهو لا يعلم بذلك، وقال: «شاورت أصحابي فيه، فاتفقت آراؤنا أنه لا يفتى بالوقوع».

(ذ): لقنته الطلاق بالعربية، فطلقها وهو لا يعلم، يقع، ومثله عن أبي سماعة عن محمد.

(ن): عن أبي القاسم الصفار يقع.

(ت): قضاء لا ديانة، بخلاف البيع والهبة والإعتاق.

وقبل العتق: قال لعبده: «أنت حر»، وهو لا يعرف أن هذا القول عتق، أو قال: «أنت طالق»، ولا يعرف أنه طلاق، قال (ت): «تطلق ويعتق قضاء لا ديانة».

(تح): قال لجماعة لا يعلمون الفارسية: «تعلمت ذكرًا، فقولوه معي»[2]، فقال: «ذن من سه طلاق»[3]، فقالوا ذلك، لا يحكم بالحرمة؛ وكذا لو لم يعتقدوه تسبيحًا؛ بل اعتقدوه شيئًا آخر، ولم يعرفوا معناه. انتهى.

فعلم منه أن المسألة خلافية، ووقوعهما قول الأكثر، وأنهما إنما يقعان ممن لا يعرف، قضاء لا ديانة.

قوله: «ولو أكره عليهما يقعان» وفيهما خلاف للشافعي، فإنه قال: «لا يقع

(١) في ب: طب.
(٢) في أ، ج: معنى.
(٣) هذه العبارة فارسية أو تركية.

طلاق المكره[١] ولا إعتاقه»، ووجهه مع جوابه مذكور في شرحنا على «الملتقى».

قوله: «لا يحتاج في وقوعه» أي: الطلاق، لأن الصريح يقوم لفظه مقام معناه، لكثرة استعماله فيه، وظهور المراد منه ظهورًا بيّنًا، وما هو كذلك لا يحتاج إلى النية في القضاء، لتعلق الحكم فيه بعين اللفظ.

قال في «فتح القدير»[٢]: «معنى قولنا: «الصريح (لا يتوقف على)[٣] النية»، أنه إذا لم ينو شيئًا أصلًا يقع الطلاق، لا أنه يقع وإن نوى شيئًا آخر، لما ذكروا أنه إذا نوى الطلاق عن وثاق، صدق ديانة لا قضاء، وكذا عن العمل في رواية.

وإنما لا يدين في القضاء، لأنه خلاف الظاهر[٤]، فلم يؤثر فيه النية، وليس للمرأة أن تصدقه -أيضًا- فيه، حتى لا يحل لها أن تمكنه، وتدين فيما بينه وبين الله -تعالى-، لأنه محتمل كلامه».

قوله: «إليها» أي: إلى النية، يعني في القضاء، كما ذكرناه.

قوله: «فإن طلقها غافلًا أو ناسيًا أو مخطئًا» هكذا في النسخ التي عندنا، وفي بعض النسخ: «ساهيًا» بدل «ناسيًا»، والنسخة الأولى هي الموافق للحديث: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان».

هذا، والمراد بالغفلة غيبة الشيء عن بال الإنسان، وعدم تذكره له؛ وقد يستعمل فيمن تركه إهمالًا وإعراضًا. كذا في «المصباح»[٥]. وقال فيه -أيضًا-: «النسيان مشترك بين معنيين: أحدهما: ترك الشيء على ذهول وغفلة، وذلك

---

(١) تصحفت في أ إلى: مكروه.

(٢) فتح القدير ٤/ ٤.

(٣) في ج بدل ما في القوسين: لا يحتاج إلى.

(٤) في ب: الطلاق.

(٥) المصباح المنير ٢/ ٤٤٩.

خلاف الذكر له؛ والثاني: الترك على تعمد».

فعلم منه أن كلًا من الغفلة والنسيان، يصح أن يستعمل موقع الآخر؛ فالمراد بالطلاق غافلًا أن يطلق امرأته غافلًا عن معناه، وعدم تذكره له؛ وبالطلاق ناسيًا أن يطلق معرضًا عن معناه، بأن يقول: «أنت طالق»، غير مريد معناه؛ وبالطلاق مخطئًا أن يسبق الطلاق على لسانه، وهو يريد أن يتكلم: «سبحان الله»، مثلًا.

وفسر بعضهم الطلاق ساهيًا بهذا التفسير، فلا فرق بين المخطئ والساهي. وهل يقع الطلاق بما قصد به الكذب؟ فقال في «الخلاصة» نقلًا عن «الأصل»: «إذا قال: «طلقتك أمس»، وهو يقصد الكذب، كان طالقًا في القضاء».

وقال في «القنية» بعلامة (ظم): «أشهد المظلوم أنه إن هو قال عند استحلاف الظالم: «هي طالق ثلاثًا»، كان كاذبًا؛ ثم قال ذلك عند ظلمه، يقع.

(قع لو): يصدق لما أشهد قبله في الطلاق والحرمة جميعًا. قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «وهذا صحيح».

(ط) قال[1] لعبده: «هو حر»، وأراد به الكذب، فإذا أشهد قبل ذلك زالت التهمة. وذكر الحلواني أنه قال لعبده: «هو حر»، وعنى به الإخبار كذبًا، فإنه لا يعتق؛ وكذا إذا قال لامرأته: «هي طالق»، وعنى به الإخبار كذبًا». انتهى.

قوله: «بالألفاظ المصحفة قضاء» وهي خمسة ـ على ما ذكره في «الشرح» ـ: تلاق وتلاغ وطلاغ وطلاك وتلاك، فيقع بها الطلاق قضاء، وإن لم ينو الطلاق، لأنها صريح في الطلاق، فلا يتوقف على النية؛ أو نوى أنه لا يقع به.

وهل يصدق في نيته هذه؟ قالوا: «لا يصدق إلا إن أشهد على ذلك قبل التكلم به، بأن قال: «امرأتي تطلب مني الطلاق، وأنا لا أطلق، فأقول هذا اللفظ،

---

(١) سقطت من ب.

فاشهدوا»، فتلفظ وشهدوا بذلك عند الحاكم، فإنه لا يقضي بالطلاق بينهما.

قوله: «أن يقصدها» أي: يقصد تلك المرأة ـ أي: زوجته ـ حتى لو قصد به طلاق غير زوجته لا يقع به الطلاق. بيانه على ما ذكره في «الشرح»، أن قولهم: «الصريح لا يحتاج إلى النية»، إنما هو في القضاء، أما في الديانة فمحتاج إليها.

لكن وقوعه في القضاء بلا نية (إنما هو)[١] مشروط بأن يقصدها بالخطاب، بدليل ما قالوا: «لو كرر مسائل الطلاق بحضرة زوجته، ويقول: «أنت طالق»، ولا ينوي به الطلاق، لا تطلق».

وفي متعلم يكتب ـ ناقلًا من كتاب رجل ـ «قال»، ثم يقف ويكتب «امرأتي طالق»، وكلما كتب قرن[٢] الكتابة بالتلفظ لقصد الحكاية، لا يقع عليه. انتهى. وهكذا في «فتح القدير»[٣].

وقال في طلاق «الخلاصة»: «قال أهل سمرقند في رجل حكى يمين رجل، فلما بلغ ذكر الطلاق خطر بباله ذكر امرأته: «إنه إن نوى عند ذكر الطلاق عدم الحكاية واستئناف الطلاق، وكان الكلام موصولًا بحيث يصلح[٤] للإيقاع على امرأته، طلقت امرأته؛ وإن لم ينو لا تطلق، وهو محمول على الحكاية»».

وفي «القنية»: امرأة كتبت: «أنت طالق»، ثم قالت لزوجها: «اقرأه علي»، فقرأه، لا تطلق ما لم يقصد خطابها به.

قوله: «حتى قالوا» تفريع على قوله: «لا بد أن يقصدها باللفظ»، لا استدلال

(١) سقط ما بين القوسين من ب.
(٢) في ج: يقف!
(٣) فتح القدير ٤/ ٤.
(٤) في ب: يصح.

عليه، كما ظنه)[١] بعضهم، كيف وإن الاستدلال بالجزئي على الكلي لا يصح؟!

قوله: «ولا ينافيه قولهم» انتهى. إشارة إلى ما ذكره في «فتح القدير»[٢]: ثم قولنا: «لا بد من القصد بها بالخطاب[٣] بلفظ الطلاق»، لا يعارضه قولهم: «والصريح لا يحتاج إلى النية»، لأن معنى قولهم هذا أن اللفظ بعد القصد به[٤] الخطاب، لا يحتاج إلى النية. والحاصل أنه إذا قصد السبب عالمًا بأنه سبب، رتب الشرع حكمه عليه، أراده أو لم يرده». انتهى.

قوله: «لم يقع ديانة» لأنه نوى ما يحتمله كلامه.

قوله: «ووقع قضاء» لأنه خلاف الظاهر، فلم يؤثر فيه النية، كما ذكرناه من قبل، ولو نوى بذلك اللفظ الطلاق عن العمل، لم يصدق أصلًا لا في القضاء ولا في الديانة، في ظاهر الرواية، لأن الطلاق لرفع القيد النكاحي، وهذا القيد غير مقيد بالعمل. وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة أنه يصدق فيه ديانة لا قضاء.

قوله: «فظهر بهذا» أي: بما ذكر في بعض الكتب.

قوله: «ولا يرد عليه» أي: على قوله: «ويحتاج إليها ديانة».

قوله: «جعل هزله به» أي: بالطلاق.

قوله: «جِدًا» لقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ[٥]: («ثلاث جِدُّهِنّ جِدٌّ وهَزْلُهِنّ جِدٌّ: الطلاقُ والنكاحُ والعتاق». وهذا للتغليظ على الهازل.

---

(١) سقط ما بين القوسين من ب.

(٢) فتح القدير ٤/ ٤.

(٣) تصحفت في ب إلى: بالخطأ.

(٤) سقطت من ج.

(٥) من ههنا حصل سقط كبير من المخطوط ب، مقدار لوح كامل مؤلف من وجهين، وسننبه على آخر السقط في موضعه.

قوله: «لا تصح نية الثلاث» خلافًا لزفر والشافعي.

لهما: أنه محتمل لفظه، فإنّ ذِكرَ الطالقِ ذكرٌ للطلاق لغةً، كذكر العالم ذكر للعلم، ولهذا يصح قران العدد به، ويكون نصبًا على التفسير، فصار كما إذا قال لها: «طلقي نفسك»، ونوى الثلاث، فإن نيته صحيحة بالاتفاق.

ولنا: أن ذكر الطلاق[١] إنما يدل لغة على طلاق هو صفة المرأة، لا على طلاق هو صفة الرجل، وهو تطليقه؛ وإنما ثبت التطليق بطريق الاقتضاء، ضرورة أن المرأة لا تتصف بالطلاق شرعًا، ما لم يثبت التطليق من قبل الزوج، وما ثبت اقتضاء لا عموم له، وقد اندفعت الضرورة بواحدة، فلا حاجة إلى أزيد منها، فلا تصح نية الثلاث فيه، فكذا فيما يبتنى عليه ـ أعني صفة المرأة ـ إذ ليس لها تعدد في نفسها، وإنما جاء التعدد من قبل الرجل، فإذا انتفى التعدد من قبله انتفى من قبلها أيضًا.

ولا نسلم أن العدد المذكور بعده تفسير له؛ بل تغيير له إلى ما لا يحتمله اللفظ، لأنه نعت لمصدر محذوف تقديره: طلاقًا ثلاثًا. ولهذا قالوا: «لو قال لامرأته: «طلقتك ثلاثًا»، يقع الطلاق بلفظ العدد، لا بلفظ «طلقتك»، حتى لو ماتت قبل ذكر العدد، لم يقع شيء، لفوات المحل»». فعلم أن عمل هذا الاقتران في التغيير لا في التفسير.

ولو مات الزوج قبل ذكر العدد، يقع الطلاق بقوله: «طلقتك»، لعدم اتصال المغير له، بخلاف «طلقي نفسك»، فإنه مختصر من «افعلي فعل الطلاق»، من غير أن يتوقف على مصدر مغاير، لما ثبت في ضمن الفعل، لأنه لطلب الطلاق في المستقبل، فلا يتوقف إلا على تصور وجوده، فيكون الطلاق الثابت به نفس مصدر الفعل، فيكون ثابتًا لغة لا اقتضاء، فيصح فيه نية الثلاث، لجواز عمومه؛ وكذا الحال في قوله: «أنت مطلقة»، وفي قوله: «طلقتك»، فإنه لا يصح نية الثلاث

---

(١) في ج: الطالق.

فيهما -أيضـًا-، لما ذكرناه.

فإن قيل: «إن ما ذكرت من الوجه ظاهر في «أنت طالق»، بخلاف هذين اللفظين، فإنهما صريحان في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة لا اقتضاء، فيصح العموم فيه، فينبغي نية الثلاث فيهما».

قلنا: دلالتهما بحسب اللغة إنما هي على مصدر ماض، لا على مصدر إنشائي ـ أي: حادث في الحال بهذا اللفظ ـ فكان ينبغي أن يكونا لَغْوَين، لعدم تحقق الطلاق في الماضي، إلا أن الشرع أثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرًا ـ أي: طلاقًا ـ من قبل المتكلم، وجعله إنشاء للتطليق، فصارت دلالتهما على هذا المصدر، اقتضاء لا لغة، فلا يجري فيه العموم كما في «أنت طالق»، فلا يصح فيهما نية الثلاث أيضـًا.

قوله: «ولا نية البائن» لما[١] ذكرناه،[٢] ولأنه بِنِيَّة الإبانة خالف الشرع، حيث قصد لتنجيز ما علقه الشرع بانقضاء العدة، فيرد عليه نيته، لأنه استعجل ما أخره الشرع.

قوله: «ولا تصح بنية الثنتين» انتهى. لأن الثنتين عدد محض في حق الحرة، والمصدر لا يحتمل العدد، بخلاف الثلاث، لأنه واحد حكمي في الحرة كالثنتين في الأمة، فتصح نية الثلاث في الحرة كالثنتين في الأمة، لاحتمال اللفظ فيهما.

قوله: «إلا بالنية ديانة» أي: إلا بالنية الحقيقية. وليس المراد بالنية ههنا أعم من الحقيقة[٣] والحكمية[٤] كما يظهر لك فيما نتلو عليك. أقول: هذا الاستثناء

---

(١) في ج: (كما).

(٢) في هامش أ، ج: من أن ثبوت الطلاق من قبل الرجل، ثابت اقتضاء، والمقتضى ضروري، والضرورة تندفع بالرجعي، فلا حاجة إلى البائن.

(٣) كذا في جميع النسخ. والصواب: الحقيقية.

(٤) في هامش أ، ج: والمراد بالنية الحكمية مذاكرة الطلاق .

مشكل[١]، لأن ألفاظ الكنايات ثلاثة أقسام:

منها ما يصلح جوابًا لسؤال الطلاق، لا ردًا ولا سبًا، كـ«اعتدي»، و«استبرئي رحمك»، و«أنت واحدة»، «أمرك بيدك»، «اختاري».

ومنها ما يصلح جوابًا عن سؤال الطلاق وردّ سؤالها، كـ«اخرجي» و«اذهبي» و«قومي» و«تقنعي» و«تخمري» و«استتري»[٢] و«اغربي» و«تزوجي» و«ابتغي الأزواج» و«الحقي بأهلك» و«حبلك على غاربك» و«لا سبيل لي عليك» و«لا نكاح بيني وبينك» و«لا ملك لي عليك».

ومنها ما يصلح جوابًا وسبًا، كـ«خلية»[٣] «برية» «بتّة» «تبلة» «بائن» «فارقتك» «حرام»[٤].

والأحوال -أيضًا- ثلاث: حال الرضاء. أعني: الحالة الخالية عن مذاكرة الطلاق والغضب؛ وحال مذاكرة[٥] الطلاق، بأن تسأل هي أو الأجنبي طلاقها؛ وحال الغضب.

ففي حال الرضاء لا يقع الطلاق بشيء من تلك الألفاظ، إلا بالنية الحقيقية ديانة وقضاء، للاحتمال، حتى يكون القول قول الزوج في إنكاره النية، ولا يحكم القاضي بالطلاق مع إنكار الزوج النية، وفي حال مذاكرة الطلاق لا يقع الطلاق بما يصلح الجواب والرد من تلك الألفاظ إلا بالنية لا بدونها، لأنه لما احتمل الجواب والرد ثبت الأدنى بدون النية، وهو الرد، لأنه إبقاء ما كان على ما كان،

---

(١) في هامش أ: كلام على المصنف.

(٢) تصحفت في أ إلى: اشتري.

(٣) تصحفت في أ إلى: كخليته.

(٤) في هامش أ: مطلب: في كنايات الطلاق.

(٥) تصحفت في أ إلى: مذكرة.

وإذا أوجدت النية تعين الجواب، لأنها لتعيين المحتملات.

ويقع الطلاق بما يصلح الجواب فقط، وبما يصلح الجواب والسبب بلا نية. أما فيما يصلح الجواب فقط، فلأن الحال كما كان حال مذاكرة الطلاق، يحمل على الجواب عن سؤالها بدلالة الحال، فصار طلاقًا؛ وأما فيما يصلح الجواب والسبب، فلأن الحال لا يصلح لسبب، فيحمل على الجواب، فيقع الطلاق بلا نية حقيقة، لوجودها حكمًا، وفي حال الغضب يقع بما يصلح الجواب فقط بلا نية؛ ويقع بالقسمين الباقيين مع النية. كذا في «الدرر» وغيره.

إذا عرفت هذا، فإن أراد بقوله: «فلا يقع بها إلا بالنية»، أنه لا يقع بها حال الرضاء إلا بالنية، ففيه نظر من وجهين:

أما أولًا فلأن تقييده بالديانة لا وجه له، لأنه حينئذ لا يقع ديانة وقضاء إلا بالنية الحقيقية؛ وأما ثانيًا فلأنه لا وجه في عموم[1] قوله، سواء كان معها مذاكرة الطلاق أو لا، لأن كلامنا في حالة الرضاء ـ أي: الخالية عن مذاكرة الطلاق والغضب ـ فلا وجه لهذا الترديد.

وإن أراد به حال مذاكرة الطلاق، ففيه نظر من وجهين -أيضًا-: أما أولًا فلأن تقييده بالديانة حينئذ، يستقيم فيما يصلح الجواب فقط، وفيما يصلح الجواب والسبب، ولا يستقيم فيما يصلح الجواب والرد، لأنه حينئذ لا يقع قضاء وديانة إلا بالنية؛ وأما ثانيًا فلأنه لا يستقيم عدم قوله: «سواء كان معها مذاكرة الطلاق أو لا»، لأنه ترديد قبيح.

وإن أراد به حال الغضب ففيه -أيضًا- نظر من وجهين: أما أولًا فلأن تقييده بالديانة يستقيم حينئذ بالنظر إلى ما يصلح الجواب فقط، لا بالنظر إلى القسمين الأخيرين، لأنه لا يقع في القسمين الأخيرين إلا بالنية ديانة وقضاء؛ وأما ثانيًا فلأنه

---

(١) في أ: العموم.

لا وجه -أيضـًا- لقوله: «سواء كان مذاكرة[١] الطلاق أو لا»، لأن الفرض حال الغضب لا غير، والأحوال متقابلة. تأمل[٢])[٣].

قوله: «كان معها» الظاهر أن الضمير راجع إلى النية، لا إلى الكنايات، كما ظن.

[مذاكرة الطلاق]

قوله: «مذاكرة الطلاق» قد عرفت معنى مذاكرة الطلاق.

قوله: «والمذاكرة إنما تقوم مقام النية في القضاء» (فلا يصدقه القضاء)[٤] في إنكاره النية، ويحكم بالطلاق فيما يصلح جوابًا لا ردًا، و[٥] فيما يصلح جوابًا (وسبًا)[٦]، بخلاف ما يصلح جوابًا وردًا، فإنه يصدقه[٧] فيه كما ذكرناه.

قوله: «إلا في لفظ الحرام» استثناء من الاستثناء المذكور. أعني إلا بالنية.

قوله: «فإنه كناية، ولا يحتاج إليها» انتهى. هذا منه اختيار لقول المتأخرين. وعليه الفتوى. والمتقدمون على أنه لا يقع به الطلاق بلا نية، لما قال في «البزازية»: «قوله: «أنت علي حرام» في غير حال مذاكرة الطلاق، إن نوى طلاقًا فبائن، وإن نوى ثلاثًا فثلاث، وثنتان لا يصح إلا في الأمة، وإن ظهارًا فظهار، وإن نوى اليمين

---

(١) تصحفت في أ إلى: مذكرة.
(٢) في هامش أ: وجه التأمل منع إلغاء بين حالة الغضب وحالة مذاكرة الطلاق. فعلى هذا لا يرد الثاني مع إرادة حال الغضب.
(٣) هنا انتهى موضع السقط الكبير الذي أصاب ب.
(٤) في ب، ج: فيصدقه القاضي.
(٥) سقطت (و) من أ، ب.
(٦) سقط ما بين القوسين من ب.
(٧) في ب: يصدق.

أو[١] لم ينو شيئًا فيمين، وإن نوى الكذب فكذلك في ظاهر الرواية.

وكذا «حرّمتك علي» ـ أو لم يقل: «علي» ـ، أو «أنت محرمة علي»، أو «حرام علي» ـ أو لم يقل: «علي» ـ، أو «أنا عليك حرام»، أو «محرم»، أو «حرمت نفسي» (ولم يقل)[٢]: «عليك» ـ (أو نوى الطلاق)[٣].

ويشترط قوله: «عليك» في تحريم نفسه لا نفسها، حتى لو قال: «حرمت نفسي» ولم يقل: «عليك»، ونوى الطلاق، لا يقع؛ وكذا في البينونة، (بخلاف نفسها)[٤]. هذا عند المتقدمين. وقال الإسكاف وأبو بكر بن سعيد: «إنه طلاق بلا نية» انتهى.

هكذا ذكره في «الخلاصة» بعينه، إلا أنه فسر اليمين في قوله: «وإن نوى اليمين أو لم ينو شيئًا، فيمين بالإيلاء». وهكذا فسروه في آخر باب الإيلاء أيضًا.

وقال في «القنية» بعلامة (قع عت): «أنت حرام» أو «أنت علي حرام»، يقع الطلاق بدون النية، (وهي)[٥] بائنة. (مت): لا يحتاج إلى «علي». وذكر في (شسر): لو قال لها: «أنا بائن» ولم يقل: «منك»، أو «أنا حرام» ولم يقل: «عليك»، فليس هذا بشيء، بخلاف ما إذا قال: «أنت بائن» أو «أنت حرام». انتهى.

وهذا بناء على ما تقدم من «البزازية» من أن قوله: «عليك» شرط في تحريم نفسه لا نفسها، وكذا «مني» في البائن. ولكنه قال في «خزانة الأكمل» ـ نقلًا عن «العيون» ـ: لو قال: «أنت حرام» أو «بائن»، ولم يقل: «مني»، فهو باطل.

---

(١) في ج: (و).
(٢) سقط ما بين القوسين من أ، ج.
(٣) سقط ما بين القوسين من أ، ج.
(٤) سقط ما بين القوسين من ج.
(٥) سقط ما بين القوسين من ب.

وهذا مخالف[١] لما تقدم من عدم اشتراط «عليك» و «مني» في تحريم نفسها وبينونتها. وأجاب عنه في «القنية» بأن هذا سهو من «الأكمل» في نقله عن «العيون»، لأن في «العيون» ذكر ذلك من جانب المرأة، فقال: «ولو جعل أمر امرأته بيدها، فقالت للزوج: «أنت علي حرام» أو «أنت مني بائن» أو «أنا عليك حرام» أو «بائن»، وقع؛ ولو قالت: «أنت بائن» أو «حرام»، ولم تقل «مني»، فهو باطل». انتهى.

قوله: «إذا كان الزوج من قوم يريدون بالحرام الطلاق» قيده بذلك لما في «الخلاصة» ـ نقلًا عن «الفتاوى» ـ: قال لها: «أنت علي حرام»، والحرام عنده طلاق، وقع، وإن لم ينو. انتهى.

وفي «القنية» بعلامة (قع): «أنت حرام»، وقال: «ما نويت به الطلاق»، لا يصدق؛ وليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما على ظاهر المذهب، فيتركا العرف[٢].

أقول: فعلى هذا ينبغي أن يقع به رجعيًا لا بائنًا، لأنه حينئذ يكون صريحًا في الطلاق لا كناية، بناء على ما صرح به في طلاق «فتح القدير»[٣]: إن كان لفظ يظهر فيه عرف فاش في الطلاق، فإنه يكون صريحًا في الطلاق عند أهل ذلك العرف. انتهى.

وبه أفتى مشايخ الإسلام، اللهم إلا أن يدعى أنه عرف في الطلاق البائن، لا في الرجع، كما ذكره في «الشرح»: اعلم أنهم اختلفوا في إطلاق الكناية على لفظ الحرام، وكذا على لفظ البائن، هل هو مجاز أو حقيقة؟ قال بعضهم: «إنه مجاز

---

(١) تصحفت في أ إلى: يخالف.

(٢) في هامش أ، ج: يعني أن يجعل ناويـًا عرفـًا، فلا يصدق في إنكاره النية، لأن العرف قاض.

(٣) فتح القدير ٤/ ٨٩-٩٠.

لأن معناهما ظاهر غير مستتر، لكنهما شابهتا الكناية من جهة الإيهام[١] فيما يعمل فيه، لأن لفظ الحرام معلوم المعنى، إلا أن محله وهو الحل متنوع أنواعًا، كحل الرقبة وحل منفعة البضع، وحل سائر المنافع؛ وكذا محل البينونة متنوع، كوصلة النكاح، ووصلة القوم، فاستتر المراد باعتبار إيهام المحل الذي يظهر أثر الحرمة والبينونة فيه، فاستعيرت لها لفظ الكناية، فاحتاجت إلى النية».

وقال بعضهم: «إنه حقيقة، لأن معناهما اللغوي وإن كان ظاهرًا غير مستتر، لكن المعنى المراد منهما مستتر، فيكون كناية حقيقة، لأن الكناية عندهم ما استتر فيه المعنى المراد، لا المعنى اللغوي».

قوله: «فما كان منه» أي: من كلٍّ من تفويض الطلاق والخلع والإيلاء والظهار:

أما صريح تفويض الطلاق[٢] فكقوله: «طلقي نفسك»، فإنها لو قالت في جوابه: «طلقت نفسي»، أو «أبنت[٣] نفسي»، طلقت واحدة رجعية، نوى[٤] الزوج أو لم ينو، لكونه صريحًا، بخلاف ما لو قالت: «طلقت نفسي ثلاثًا»، فإنه لا يقع بدون نية الزوج، عند عامة أصحابنا؛ وإن نواه[٥] وطلقت هي نفسها، يقعن الثلاث، لأنه مختصر من: «افعلي فعل الطلاق» الدال على الواحد الحقيقي أو الحكمي، والثلاث واحد حكمي في حق الحرة.

وأما صريح الخلع فكقوله: «خالعتك أو طلقتك على كذا من المال»، أو

---

(١) في هامش أ، ج: مما يهم.
(٢) سقطت من ب.
(٣) تصحفت في ب إلى: وهبت.
(٤) في هامش أ، ج: أي: نوى واحدة أو اثنتين أو بائنة.
(٥) في هامش أ، ج: أي: أن ينوي الزوج ثلاثـًا، وطلقت المرأة نفسها ثلاثـًا، يقعن الثلاث.

«بعت نفسك بكذا»، أو «طلاقك بكذا من المال»؛ وأما صريح الإيلاء فكقوله: «والله لا أقربك»؛ وأما صريح الظهار فكقوله: «أنت علي كظهر أمي»، ففي كل منها لا يشترط النية لكونه صريحًا.

قوله: «وما كان كناية اشترطت له» أما كناية تفويض الطلاق فكقوله لها: «اختاري وأمرك بيدك»، فلا يصح تفويضه بها الطلاق إلا بالنية؛ فلو قال لها: «اختاري وأمرك بيدك»، ونوى الطلاق، فاختارت هي نفسها في مجلسها الذي علمت التفويض فيه، بانت بواحدة. ولا بد من ذكر النفس في أحد[١] الطرفين: طرف الزوج وطرف الزوجة، وإلا فلا يقع به الطلاق، على ما بين في باب التفويض. فليُطلب ثَمَّة.

والذي ينبغي أن ينبه ههنا ما غفل عنه أكثر الكتب[٢] ـ بل سها ـ، وهو أنهم ذكروا في كتبهم متنًا وشرحًا، أن لفظة «اختاري وأمرك بيدك» من كنايات الطلاق؛ ثم ذكروا في باب تفويض الطلاق -أيضاً-، أنهما من كنايات تفويض الطلاق، فإن كانا من كنايات الطلاق[٣] يلزم وقوع الطلاق بقول الزوج: «اختاري وأمرك بيدك»، ناويًا الطلاق بلا حاجة إلى اختيار المرأة نفسها؛ وإن كانا من كنايات تفويض الطلاق يلزم ألا يقع بهما الطلاق بدون اختيار المرأة نفسها، فبينهما[٤] منافاة ظاهرة، لأن تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات.

وهذا مما غفل[٥] عنه أكثرهم. والتحقيق أنهما من كنايات تفويض الطلاق،

---

(١) سقطت من ب.

(٢) في هامش ج: كلام على أكثر الكتب.

(٣) في هامش أ، ج : أي: بين كونهما من كنايات الطلاق، وبين كونهما من كنايات تفويض الطلاق.

(٤) كتب في هامش أ، ج: أي: على ما حققه في «الحاشية السعدية» على «العناية».

(٥) في أ، ج: فضل.

فلا بد من اختيار المرأة نفسها، ولا يقع الطلاق بمجرد نية الزوج؛ وأما ذكرهم في باب كنايات الطلاق، فمما لا وجه له، وليس هذا أول قارورة كسرت في الإسلام.

وأما جعل كنايات الطلاق على ضربين: ضرب لا يقع الطلاق به بدون اختيار المرأة نفسها، كما في هذين اللفظين، وضرب يقع به الطلاق بنية الزوج بدون اختيار المرأة، كما في باقي الكنايات، كما هو المفهوم من سوق كلام صاحب «الدرر»[(١)]، فاصطلاح جديد لا يصار إليه بدون الضرورة، على أنه يلزم منه كون المسألة الواحدة مسألة لبابين من جهة واحدة، وذا فاسد.

وأما كناية الخلع فقد قيل: «إنها «خالعتك» و «بارأتك»، حيث لا يصح الخلع بهما إلا بالنية، لأنهما من الكنايات، حتى يصدق في إنكار النية فيهما قضاء وديانة، إلا أن يكونا في حال مذاكرة الطلاق، أو يذكرا بدلًا، فلا يصدق قضاء، لأن كلًّا منهما يقوم مقام النية. انتهى.

أقول[(٢)]: فيه بحث: أما أولاً فلأنه إن أراد أنه من كنايات الطلاق، فلا نسلم أنه كذلك، لأن ما يكون من كنايات الطلاق لفظة «خلعتك» لا «خالعتك»، (حكمًا ولغة، كما سنبينه؛ ولو سلم ذلك، لكن الكلام ليس فيه؛ بل في كنايات الخلع، و«خالعتك»)[(٣)] ليس من كنايات الخلع؛ بل من صريح الخلع، بشرط القبول من المرأة، حتى إذا لم يوجد منها القبول، لم يقع به شيء من الخلع والطلاق.

ويدل عليه ما ذكره في «الخلاصة»: ولو قال لها: «خالعتك»، فقالت: «قبلت»، يقع الطلاق، ويقع البراءة إن كان عليه مهر، وإن لم يكن عليه مهر يجب عليها رد ما ساق إليها من المهر، لأن المال فيه مذكور عرفًا. وهكذا ذكره في «البزازية»

---

(١) في هامش أ، ج: كلام على صاحب «الدرر».
(٢) في هامش أ، ج: كلام على ما ذكر في «الشروح».
(٣) سقط ما بين القوسين من ب.

أيضـًا. فعلم منه أن الواقع بـ«خالعتك» هو الخلع، وإن لم ينوه الزوج، لكن بشرط القبول لا الطلاق؛ وأما ثانيًا فلأن ما ذكره بقوله: «حتى يصدق في إنكاره نية الطلاق قضاء وديانة»، إنما[١] يتمشى في لفظة «خلعتك» لا[٢] «خالعتك»، يتوقف على قبول المرأة، وبعد قبولها لا يصدق هو في إنكاره النية.

ويدل عليه ما في «البزازية»: قال لها: «خلعتك»، فقالت: «قبلت» لا يسقط شيء من المهر، ويقع الطلاق البائن بقوله إذا نوى، ولا دخل لقبولها، حتى إذا نوى الزوج الطلاق، ولم تقبل المرأة، يقع البائن؛ وإن قال: «لم أرد به الطلاق»، لا يقع ويصدق ديانة وقضاء، بخلاف قوله: «خالعتك» فقالت: «قبلت»، حيث يقع الطلاق والبراءة إن[٣] عليه مهر، وإن لم يكن عليه مهر يجب رد ما ساق إليها من المهر، لأن المال مذكور فيه عرفًا. انتهى.

وقال في «الخلاصة»: «وفي قوله لها: «خلعتك» الواقع بائن، وإنما يقع إذا نوى، قبلت المرأة أو لم تقبل؛ ولو قال: «لم أعن به الطلاق» صدق ديانة وقضاء؛ ولو قال: «خلعتك على كذا»، وهو مال معلوم، لا يقع ما لم تقبل، فإذا قبلت لو قال: «لم أعن به الطلاق» لا يصدق قضاء، ويصدق ديانة». انتهى.

فعلم من هنا أن بين «خلعتك» و «خالعتك»، فرقًا من وجوه:

منها أن خلعتك لا يتوقف على قبول المرأة، ويتوقف عليه خالعتك.

ومنها أنه يبرأ في خالعتك، ولا يبرأ في خلعتك.

ومنها أنه يصدق قضاء وديانة في خلعتك، في إنكاره نية الطلاق، قبلت المرأة أو لم تقبل، ما لم يذكر معه المال، وإن ذكر معه مال معلوم وقبلت هي، فإنه لا

---

(١) في أ، ج: أي.
(٢) كذا في جميع النسخ. والصواب: (لأن).
(٣) كذا في جميع النسخ، ولا بد من إثبات (كان)، بهذا الموضع.

يصدق قضاء ويصدق ديانة، بخلاف خالعتك فإنه لا يصدق فيه، لأن المال مذكور فيه عرفًا.

ومنها أن الواقع بخلعتك بدون ذكر المال، الطلاق البائن لا الخلع، والواقع بخالعتك الخلع لا الطلاق، لأن المال[1] مذكور فيه عرفًا.

ومنها أن[2] خلعتك من كنايات الطلاق، بخلاف خالعتك.

وأما كناية الإيلاء فكثيرة منها: «لا أَمَسُّكِ»، «لا آتيكِ»، «لا أغشاك»، «لا ألمسك»، إلى غير ذلك...

وأما كناية الظهار فمثل: «أنت علي مثل أمي» أو «كأمي»، ونحوهما[3]...

قوله: «لأنها استدامته» أي: جعله دائمًا في ملكه، حتى ليس فيها مهر، لأن المهر في مقابلة حدوث ملك النكاح، لا في مقابلة[4] بقائه، فلو قال: «راجعتك بألف درهم»، إن قبلت المرأة صح ذلك، وإلا لا، لأنه زيادة في المهر، ولا زيادة في الرجعة.

قوله: «لكن ما كان منها صريحًا لا يحتاج إليها» انتهى. فالصريح منها نحو «راجعتك» أو «راجعت امرأتي» في الغائبة عن المجلس؛ أو «رددتك» أو «أمسكتك» أو «ارتجعتك»؛ والكناية منها نحو «أنت عندي كما كنت» أو «أنت امرأتي»، كما ذكره في «الشرح».

بقي ههنا أن الرجعة بالفعل هل تحتاج إلى النية؟ ولم أر فيه شيئًا، لكن مقتضى النظر عدم الاحتياج إليها.

---

(١) سقطت من ب، وكتبت الكلمة بعدها معرفة بأل.

(٢) زيد في ج بهذا الموضع: الواقع.

(٣) في هامش أ، ج: مطلب: في الفرق بين خلعتك وخالعتك.

(٤) سقطت من أ، ج.

[اليمين بالله فلا يتوقف على النية]

قوله: «وأما اليمين بالله - تعالى - فلا يتوقف عليها» أي: على النية، وهل يتوقف على العرف؟ ففي «البحر»[1]: إنه لا يتوقف على العرف -أيضاً- في الظاهر من مذهب أصحابنا، على الصحيح، تعارفوه[2] أو لا.

فإن قيل: «قال في «الولوالجية»: «إنه لو قال: «والرحمن! لا أفعل كذا»، إن أراد به السورة لا يكون يمينًا، لأنه يصير كأنه قال: «والقرآن»؛ وإن أراد به الله ـ تعالى ـ يكون يمينًا»». انتهى. فهذا يقتضي توقفه على النية.

أجيب عنه في «البحر»[3] بأن هذا التفصيل ليس بمذهب أصحابنا؛ بل قول بشر المريسي. والمذهب أنه يمين من غير نية ـ أي: لا حقيقة ولا حكمًا ـ، وهو العرف القائم مقام النية، لعدم اعتبار العرف فيه، لأنه يعتقد تعظيم الله - تعالى -، فصلح ذكره حاملًا أو مانعًا.

وفي «فتح القدير»[4] ما يخالفه، حيث قال فيه: «باسم الله لأفعلن»، المختار أنه ليس يمينًا لعدم التعارف، وعلى هذا «وباسم الله لأفعلن» بالواو». انتهى.

وأجاب عنه في «البحر»[5] -أيضاً- بأن الظاهر أن «باسم الله» يمين، كما جزم به في «البدائع»، معللًا بأن الاسم والمسمى واحد عند أهل السنة والجماعة، فكان الحلف بالاسم حلفًا بالذات، فكأنه قال: «بالله»، والعرف لا اعتبار به في الأسماء. انتهى.

---

(١) البحر الرائق ٤/ ٣٠٦.

(٢) تصحفت في ب إلى: يتعافوه.

(٣) البحر الرائق ٤/ ٣٠٦.

(٤) فتح القدير ٥/ ٧٠.

(٥) البحر الرائق ٤/ ٣٠٥.

ويؤيده ما ذكر في «المنتقى» عن ابن رستم عن محمد أن «باسم الله» يمين مطلقًا. وفي «الخلاصة»: ولو قال: «وباسم الله»، يكون يمينًا.

هذا كله في الحلف بأسماء الله - تعالى -، وأما الحلف بصفاته ـ تعالى ـ فلا بد فيه من العرف، على ما صرح به في «البحر»[(١)]، حيث قال فيه ـ نقلاً عن «المحيط» ـ: «وأما الحلف بصفات الله - تعالى - فقد اختلف فيه عبارات مشايخنا، قال عامة مشايخنا: «من حلف بصفة من صفات الله - تعالى -: صفة ذات أو صفات فعل، ينظر: إنْ تعارف الناس الحلف بها يكون يمينًا، وإلا فلا»». انتهى. ومثله في «الزيلعي»[(٢)].

والحاصل أن الحلف بأسماء الله - تعالى - مطلقًا، نحو: الله والرحمن والرحيم والحق... أنه صحيح منعقد، سواء تعارف الناس به أو لا، بلا نية، لأنه يعتقد[(٣)] تعظيم الله - تعالى -، فيصلح حاملاً أو مانعًا، ولأن اليمين بالله - تعالى - ثبت نصًا، لقوله ـ عليه أفضل الصلاة السلام ـ: «من حلف فليحلف[(٤)] بالله ـ تعالى ـ أو ليصمت»، والحلف بأسماء الله كلها حلف بالله - تعالى -، وما ثبت نصًا أو بدلالة النص لا يراعى فيه العرف والنية. وهذا هو الظاهر من المذهب.

وقال بعض مشايخنا: «كل اسم لا يسمى به غير الله - تعالى -، كالله والرحمن والرحيم... فهو يمين لا حاجة فيه إلى النية؛ وما يسمى به غيره - تعالى -، كالحكيم والعليم والحليم والقادر... فإن أراد به الله - تعالى - يكون يمينًا، وإلا فلا».

والصحيح هو ظاهر الرواية، على ما في «الخلاصة» و«البزازية»، لأن الحلف بغير الله - تعالى - حرام، والظاهر من حاله أنه لا يباشر الحرام، فيحمل

---

(١) البحر الرائق ٤/ ٣٠٦.

(٢) تبيين الحقائق ٣/ ١٠٩-١١٠.

(٣) في ب: ينعقد.

(٤) تصحفت في ج إلى: فيحلف.

على اليمين بالله - تعالى -، ما لم ينو خلاف ذلك، فإن نوى خلافه لا يكون يمينًا، لأنه نوى محتمل كلامه، فيكون صحيحًا.

قوله: «فينعقد» انتهى. فيترتب عليه حكمه من وجوب الكفارة إذا حنث.

قوله: «عامدًا أو ساهيًا أو مخطئًا» وفي «الهداية»[١] و«الكنز»[٢] وغيرهما: «ناسيًا» بدل «ساهيًا»، وفي «المصباح»[٣]: فرقوا بين الساهي والناسي، بأن الناسي إذا ذكّرته تذكر، والساهي بخلافه، والسهو الغفلة. سها عنه يسهو سهوًا: غفل عنه. انتهى.

ثم قال في باب النون: «النسيان مشترك بين المعنيين: أحدهما: ترك الشيء على ذهول وغفلة، وذلك خلاف الذكر له، والثاني[٤]: الترك على تعمد وقصد، فلا فرق بينهما على المعنى الأول».

هذا، وههنا اعتراض مذكور في «شروح الهداية» و«الكنز»[٥]، وهو أن النسيان لا يتصور في الحلف، وإن كان يتصور في الحنث، وإنما المتصور في الحلف هو الخطأ.

وأجاب عنه بعضهم بأن المراد بالنسيان ههنا هو الخطأ، وذلك بأن يريد أن يقول: «اسقني الماء»، فيقول: «والله لا أشرب الماء» خطأ؛ وبعضهم بأن المراد به حقيقة النسيان، وذلك بأن تلفظ باليمين ذاهلًا عنه، ثم[٦] تذكر أنه تلفظ باليمين،

---

(١) الهداية ١/ ٦٢.
(٢) كنز الدقائق، ص ٢٢١
(٣) المصباح المنير ١/ ٢٩٣.
(٤) تصحفت في ب إلى: الناسي.
(٥) كنز الدقائق، ص ٣٢٧.
(٦) في ب: (إن) بدل (ثم).

فإذا حنث لزمته الكفارة.

أقول: الظاهر في الجواب هو الثاني، إذ لا حاجة إلى الحمل على المعنى الخطأ، مع إمكان حمله[١] على حقيقته، وإنما احتيج إليه أن لو كان معناه هو الثاني فقط، لكن قد عرفت أنه مشترك بين المعنيين، وما لا يتصور ههنا هو المعنى الثاني لا الأول.

قوله: «أو مكرهًا» فلو حلفه[٢] مكرهًا ينعقد[٣] يمينه. واختلف في أنه هل ينعقد على نية الحالف، أو على نية المستحلف؟ على ما سنبينه إن شاء الله تعالى.

قوله: «وكذا إذا فعل المحلوف عليه» أي: يجب عليه الكفارة إذا فعل الحالف المحلوف عليه كذلك. أي: عمدًا، أو سهوًا، أو خطأ، أو مكرهًا.

يعني لو حلف عامدًا، فحنث ساهيًا أو مخطئًا أو مكرها، تجب عليه الكفارة، كما لو حلف ساهيًا أو مخطئًا أو مكرها، وحنث عامدًا، تجب الكفارة.

فإن قيل: «الحكمة في إيجاب الكفارة دفع الذنب، ولا ذنب في الناسي والمخطئ والمكره والساهي»، أجيب عنه بأن الحكم يدار[٤] على دليله، ودليل وجوب الكفارة هو الحنث، وهو دليل الذنب، وقد وجد الحنث من هؤلاء، ولا يلزم حقيقة الذنب، كوجوب الاستبراء دائرًا مع دليله.

قوله: «وأما نية تخصيص العام» انتهى. أطلقه فشمل ما إذا كان ذلك بالفارسية، وفيه اختلاف، والمعتمد جوازه مطلقًا. قال في تعليق «قاضيخان»: «رجل قال لامرأته: «إن أعطيت من حنطتي أحدًا فأنت طالق»، وقال: «نويت بذلك أمها»، صدق ديانة، لأنه نوى تخصيص العام، وذلك جائز فيما بينه وبين الله

---

(١) سقطت من ب، وجعل مكانها عينه الحمل.

(٢) في ب: حلف.

(٣) تصحفت في أ، ج إلى: يعتقد.

(٤) تصحفت في ب إلى: بدأ.

- تعالى -، وعلى قول الخصاف صحت نيته في مثل هذا مطلقًا.

قالوا: «هذا إذا قال بالعربية، فإن قال بالفارسية لا تصح نيته، لأن تخصيص العام من كلام العرب». والصحيح أنه لا فرق بين الفارسية والعربية، وتصح نيته فيما بينه وبين الله تعالى.

هذا إذا لم يكن[1] مظلومًا، فإن حلّفه ظالم كان له أن يأخذ بقول الخصاف، وينوي الخصوص».

هكذا ذكره، ثم قال في كتاب الأيمان: «إذا نوى التخصيص لا يصدق قضاء في ظاهر الرواية. وعلى قول[2] الخصاف نية التخصيص صحيحة».

ثم ذكر وقال فيه: «رجل حلف ألا يتزوج امرأة على وجه الأرض، ونوى امرأة بعينها، يدين فيما بينه وبين الله لا في القضاء؛ وإن نوى كوفية أو بصرية لا يدين أصلًا؛ وكذلك لو نوى امرأة عوراء، أو امرأة كان أبوها يعمل كذا؛ ولو نوى عربية أو حبشية دين فيما بينه وبين الله - تعالى -، لأنه نوى جنسًا دون جنس». انتهى.

فعلم منه أنه قد[3] لا يصدق ديانة أيضـًا.

وقال في تعليق «البحر»[4] ـ نقلاً عن «الولوالجية» ـ: «لو قال: «كل امرأة أتزوجها فهي طالق»، فكل امرأة تزوجها تطلق واحدة، فإن تزوجها ثانيًا لا تطلق، لاقتضائها عموم الأسماء، لا عموم الأفعال؛ ولو نوى بعض النساء صحت نيته ديانة لا قضاء، لأن نية تخصيص العام خلاف الظاهر. وقال الخصاف: «تصح نيته في القضاء أيضـًا.

---

(١) سقطت من ب.

(٢) سقطت من ب.

(٣) سقطت من أ، ج.

(٤) البحر الرائق ٤/ ١٨.

وهذا مخلص لمن يحلِّفه ظالم، فأخذ بقوله، والفتوى على ظاهر المذهب؛ وإن أخذ بقول الخصاف إذا كان الحالف مظلومًا فلا بأس به». انتهى.

وفي «الخلاصة»: يفتى بقول الخصاف إن كان الحالف مظلومًا[(١)].

[هل الاعتبار لنية الحالف أو المستحلف؟]

قوله: «اختلفوا هل الاعتبار لنية الحالف، أو لنية المستحلف؟» انتهى. لو حلف مظلومًا ـ أي: مكرهًا ـ، فلا يخلو إما إن نوى أو لم ينو، فإن لم ينو شيئًا ينعقد يمينه على نية المستحلف اتفاقًا، وإن نوى (فإن نوى)[(٢)] ما نوى المستحلف فكذلك بالاتفاق، فإن نوى غير ما نوى المستحلف ـ وهو محل الخلاف ـ، وفيه تفصيل: قال في «قاضيخان»: «رجل حلف ونوى غير ما يريد المستحلف، إن كانت اليمين بالطلاق والعتاق ونحو ذلك، يعتبر نية الحالف، إذا لم ينو الحالف خلاف الظاهر، ظالمًا كان الحالف أو مظلومًا؛ وإن كان اليمين بالله – تعالى –، فإن كان الحالف ظالمًا يريد بيمينه إبطال حق الغير، يعتبر نية المستحلف، وهو قول أبي حنيفة ومحمد». انتهى.

وفي أول[(٣)] أيمان «البزازية»: واليمين على نية الحالف لو مظلومًا، وعلى نية[(٤)] المستحلف لو الحالف ظالمًا، وهذا في الماضي، كما لو أكره على بيع عين فحلف بالله أنه دفعه إلى فلان ـ يريد بائعه ـ ليقع عند المكره أنه ملك غيره، فلا يجبره، وفي المستقبل على نية الحالف.

وفي «الفتاوى»: لو كان اليمين بالطلاق أو بالعتاق أو ما شابهه، فعلى نية

---

(١) في هامش أ، ج: مطلب: هل العبرة لنية الحالف أو لنية المستحلف؟
(٢) سقط ما بين القوسين من أ، ج.
(٣) سقطت من ب.
(٤) سقطت من ب.

الحالف ظالمًا أو مظلومًا، إذا لم ينو الحالف خلاف الظاهر، وإن به - تعالى - فإن كان الحالف مظلومًا فالنية له، وإن كان ظالمًا يريد بيمينه إبطال حق الغير فللمستحلف. انتهى ما في «البزازية»، وهكذا في «الخلاصة».

هذا في تحليف الظلمة، وأما في عقد اليمين على فعل الغير في المستقبل، ففيه تفصيل ذكره في أيمان «قاضيخان»، قال فيه: «ولو قال: «والله لتفعلن كذا وكذا غدًا»، فقال الآخر: «نعم»، فهو على خمسة أوجه:

أحدها: أن ينوي المبتدئ الحلف على نفسه، والمجيب بقوله: «نعم»، يريد الحلف على نفسه، وفي هذا الوجه كل واحد منهما يكون حالفًا، إذا لم يفعل المخاطب ذلك حنثا جميعًا: أما المبتدئ فظاهر، وأما الآخر فلأن قوله: «نعم» يتضمن إعادة[1] ما في السؤال قبله، فيصير كأنه قال: «والله لأفعلن كذا»، فإن لم يفعل حنثا جميعًا.

والثاني: أن يريد المبتدئ استحلاف المجيب، (والمجيب)[2] بقوله: «نعم» يريد اليمين على نفسه. وفي هذا الوجه يكون الحالف هو المجيب لا غير، حتى لو فات الشرط يحنث المجيب لا غير.

والثالث: أن يريد المبتدئ استحلاف المجيب، والمجيب بقوله: «نعم» يريد الوعد في ذلك دون اليمين. وفي هذا الوجه لا يكون أحدهما حالفًا.

والرابع: ألا يكون لأحدهما نية اليمين. وفي هذا الوجه يكون المبتدئ هو الحالف، إن لم يفعل المخاطب ذلك، حنث المبتدئ لا غير.

والخامس: أن يريد المبتدئ استحلاف المجيب، والمجيب بقوله: «نعم»

---

(١) سقطت من ج.

(٢) سقط ما بين القوسين من ج.

يريد الحلف. وفي هذا الوجه[١] يكون المجيب حالفًا، لا غير». انتهى.

وفي «البزازية» ما يخالف الوجه الرابع، حيث قال: «لو قال: «الله لتفعلن كذا» -أو مع الواو-، فقال الآخر: «نعم»: إن أراد المبتدئ الحلف والمجيب -أيضًا- فهما حالفان، وإن قصد المبتدئ الاستحلاف والمجيب الحلف، فالحالف هو المجيب، وإن لم ينو كل منهما شيئًا فالمجيب هو الحالف في قوله: «الله»، والمبتدئ في قوله «والله» بالواو». انتهى.

قوله: «فجوزوا للجنب والحائض» انتهى. هذا هو المختار عن أبي حنيفة، وقال الهندواني: «لا أفتي به».

قوله: «والأدعية بقصد الدعاء» هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين، والمجرور مقدم، لأن العاطف عطف الأدعية على الأذكار، و «بقصد الدعاء» على «بقصد الذكر»[٢].

قوله: «لكن أشكل عليه» انتهى. وجه الإشكال أنه لو خرج عن كونه قرآنًا بالقصد، لما جاز به الصلاة بقصد الذكر، مع أنها جائزة.

قوله: «بأنه في محله فلا[٣] يتغير بعزيمته» قال في «قنية الفتاوى»: «قراءة الفاتحة على قصد الدعاء، ينبغي ألا ينوب عن القراءة في الصلاة. وقيل: «ينوب عنها لأن القراءة وجدت في محلها، فلا يتغير بقصده؛ ولو تركها في الأولين قرأها في الأخريين على قصد الثناء، لا يجزئه، لعدم وقوعها في محلها»».

ولقائل أن يقول: «مرادهم بقولهم: «القرآن يخرج عن كونه قرآنًا بالقصد»، خروج حكمه، لا خروجه عن حقيقته، والشروع في الصلاة حقيقة القرآن، وقد وجد

(١) زيد في ب بهذا الموضع (لا).
(٢) في ج: الدعاء.
(٣) سقطت من ب.

الحقيقة في الصلاة ولو قصد به الثناء، فلا إشكال حينئذ، ولا حاجة إلى ما أجاب به في «الشرح»، والجواب عنه أن من حكمه[١] جواز الصلاة بقراءته، فإذا بطل حكمه بالقصد بطل جواز الصلاة بقراءته -أيضـًا-، فيحتاج[٢] إلى الجواب المذكور.

قوله: «وقالوا: «إن المأموم»» انتهى. عطف على «قالوا». ومقصوده منه إيراد الإشكال على قولهم هذا -أيضـًا-، بقوله: «مع أنه يحرم عليه قراءتها في الصلاة».

حاصله أنهم قالوا: «إن قراءة الفاتحة في صلاة الجنازة بقصد الذكر، جائز لا يحرم عليه، لأن صلاة الجنازة ليست محلًا للقراءة، فالقصد يخرجه عن كونه قرآنًا، فيجوز قراءته[٣] فيها مع أنه لا يجوز عليه قراءته ولو بقصد الذكر في الصلاة المطلقة ـ أي: ذات الركوع والسجود ـ، مع عدم كونها محلًا لقراءته -أيضـًا-، لأن المأموم ممنوع القراءة مطلقًا، ومن لم يتفطن على هذه الدقيقة يخلط في حل العبارة». تأمل.

وإنما خص المأموم في صلاة الجنازة، مع أن الإمام كذلك فيها -أيضـًا-، لأن مقصوده إيراد الإشكال، وذلك في (المأموم لا في الإمام)[٤]، فلذا خصه[٥].

قوله: «مع أنه يحرم عليه قراءتها في الصلاة» أي: مع أن المأموم يحرم عليه

---

(١) في أ، ج: حكم.

(٢) في ب: محتاج.

(٣) في ب: قراءتها.

(٤) انقلبت هذه العبارة في ج هكذا: الإمام لا في المأموم.

(٥) في هامش أ، ج: إشارة إلى جواب هذا الإشكال، تقريره: لا نسلم أن القصد لم يخرج قراءة المأموم في الصلاة المطلقة، عن كونه قرآنـًا؛ بل قد أخرجه كما أخرجه في صلاة الجنازة، لكنه حرم عليه ذلك لكونه ممنوعـًا في الصلاة المطلقة عن الذكر، كما منع عن القراءة، بخلاف صلاة الجنازة، فإن المأموم لم يمنع فيها عن الذكر؛ بل هو مشروع فيها، فلذا لم يحرم عليه، فلا إشكال أصلاً.

قراءة الفاتحة بقصد الذكر في صلاة ذات ركوع وسجود، لأنه مأمور[١] بالسكوت خلف الإمام.

قال: «يحرم» ولم يقل: «يبطل»، إذ لا تبطل صلاته بقراءته، لعدم منافاته إياها، لكنه حرام عليه، لترك الأمر بالسكوت.

قوله: «ومن قصده أن يعود» انتهى. أي: إلى لبسه. وبلبسه ثانيًا لا يتعدد الجزاء لعدم تعدد اللبس، لأنه لما كان من قصده أن يعود إليه، فصار كأنه لم يشرع، فلم يتعدد اللبس بلبسه ثانيًا، ولم يتعدد الجزاء أيضًا.

قوله: «تعدد الجزاء بلبسه» أي[٢]: ثانيًا، لأنه لما كان من قصده ألا يعود إليه انقطع اللبس الأول بالكلية، ثم إذا لبسه ثانيًا تعدد لبسه بتجدده، فيتعدد الجزاء -أيضًا- لكن إن كان كفّر للبسه الأول قبل لبسه الثاني، يتعدد الجزاء بالاتفاق، وإن لم يكفّر للأول، اختلفوا فيه: فقال أبو حنيفة وأبو يوسف: «يتعدد الجزاء أيضًا»، وقال محمد: «لا[٣] يتعدد»، كما فصل في جناية الإحرام.

قوله: «لم يبرأ من الضمان» لأن لبسه سبب للضمان، ونزعه بقصد العود ليس عودًا إلى الوفاق.

قال في ضمانات «العمادي»: «سئل ظهير الدين المرغيناني عمن لبس ثوب الوديعة، ودخل المشرعة ليحوص[٤] الماء، فنزع الثوب ووضعه على ألواح المشرعة، فلما انغمس سرق الثوب، قال: «لا يضمن لأنه لما[٥] نزعه فقد عاد إلى

---

(١) تصحفت في ج إلى: مأموم.

(٢) سقطت من ب.

(٣) سقطت من ج.

(٤) تصحفت في ب إلى: لحوض.

(٥) سقطت من ب.

الوفاق، فلا يضمن»».

وفيه نظر[١] بدليل مسألة المحرم إذا لبس المخيط ثم نزعه ثم لبسه ثانيًا، إن نزعه على قصد اللبس يتحد[٢] الجزاء، لأنه إذا كان على هذا القصد فكأنه دام على ذلك اللبس، وإن نزعه لا على هذا القصد يتعدد الجزاء، فعلى هذا ينبغي ألا يبرأ، لأنه نزعه على قصد اللبس.

وذكر في كتاب الحج من «فتاواه»: المودَع إذا لبس قميص الوديعة بغير إذن المودِع، فنزعه بالليل للنوم، فسرق القميص بالليل، فإن كان من قصده أن يلبس القميص من الغد، لا يعد هذا ترك الخلاف والعود إلى الوفاق، وإن كان من قصده ألا يلبس في الغد، كان هـذا ترك الخـلاف حتى لا يضمن. والحاصـل أن اللبس شيء ما لم يتركه، ويعزم على الترك. الكل في «العمادي»[٣].

قوله: «وأما التروك» أي: بيان احتياج التروك إلى النية.

[حديث: إنما الأعمال بالنيات]

قوله: «عند الكلام على حديث: «إنما الأعمال بالنيات» قالوا: «المراد بالعمل في الحديث ما يتوقف على النية، سواء كان من أعمال الجوارح كالصلاة، أو أعمال اللسان كالأقوال والقراءات، أو أعمال القلب كالأذكار القلبية، لكن بعض أعمال القلب لا يتوقف على النية، كالنية فإنها من أعمال القلب ولا يتوقف على النية، وإلا لزم التسلسل[٤]؛ وكالمعرفة فإن النية قصد المنوي، والمرء[٥] إنما

(١) زيد بهذا الموضع في ب: (لأن).
(٢) في ب: يتجدد.
(٣) في هامش أ، ج: مطلب: هل يحتاج التروك إلى النية.
(٤) تصحفت في أ، ج إلى: النية.
(٥) تصحفت في ب إلى: المراد.

يقصد ما يعرف، فلو توقف المعرفة على النية، يلزم أن يكون عارفًا قبل المعرفة؛ وكالإيمان فإنه من أعمال القلب ولا يتوقف على النية، كما تقدم. فالحديث لا يتناول هذه الثلاث.

وأما التروك فهي وإن كانت من أفعال القلب، لأنه كف النفس، لكنه لا يطلق عليها لفظ العمل، فلا يتناولها الحديث -أيضًا-، فلا يحتاج إلى النية». كذا ذكروه.

واعترض عليه بأن التروك إذا أريد بها تحصيل الثواب بامتثال أمر الشرع، فلا بد فيها من قصد الترك، وأجيب بأن المقصود ههنا هل يلزم النية في التروك بحيث يقع العصيان بتركها أم لا يلزم؟

والذي أورده المعترض أنه هل يحصل الثواب بدونها أم لا يحصل، وهذا ليس بمراد؟

قال ابن حجر في «شرح البخاري»: «التحقيق أن الترك المجرد لا ثواب فيه، وإنما يحصل الثواب بالكف الذي هو فعل النفس، فمن لم يخطر المعصية[1] بباله أصلًا، ليس كمن خطرت فكف نفسه عنها، خوفًا من الله؛ فيرجع الحال إلى أن الذي يحتاج إلى النية هو العمل بجميع وجوهه، لا الترك المجرد».

قوله: «وحاصله» أي: حاصل ما ذكروه في الموضعين.

قوله: «لا يحتاج إلى نية للخروج عن عهدة النهي» لأن ترك المنهي عنه من حيث هو ترك، ليس بمكلف به في النهي، حتى يحتاج إلى النية.

وهذا لأن التكليف إنما يكون بالفعل لا بالترك، لأن من شرط التكليف تناول قدرة العبد، والقدرة لا تتناول الترك من حيث هو، وإنما يتناول الفعل، فلم

(١) تصحفت في ب إلى: المعطي.

يكن الترك مكلفًا به في النهي، فلا يحتاج إلى النية في الخروج عن عهدته.

قوله: «إن كان كفًا» أي: كان الترك كفًا، على ما هو الظاهر من كلامه. وفيه نظر إذ لا اتحاد بين الترك والكف خارجًا، حتى يصح حمل الكف على الترك، ولو سلم ذلك، لكن لا نسلم أن الكف يطلق عليه لفظ العمل، على ما صرح به ابن حجر في «شرح البخاري».

غايته جواز إطلاق فعل القلب عليه، ولا يلزم من جواز إطلاق الفعل عليه إطلاق لفظ العمل، حتى يتناول(١) عليه حديث: «إنما الأعمال بالنيات»، فيثبت به توقفه على النية. ولو سلم ذلك فالثواب والنية في الحقيقة في الفعل الخارجي لا في الترك. وهو الحق(٢)، ولا يلزم منه(٣) إطلاق لفظ عليه كونه فعلًا خارجيًا.

قوله: «فهو مثاب» فلا بد له من النية، وهذا جواب الشرط المذكور.

قوله: «وإلا» أي: وإن لم يكن الترك كفًا؛ بل تركًا مجردًا.

قوله: «على تركه» أي: على ترك المنهي عنه.

قوله: «وهو يصلي» لعدم قدرته على فعله في هذا الوقت، حتى يكف نفسه خوفًا من الله - تعالى -، لأن الصلاة مانع عنه شرعًا، كما أن العِنّة(٤) مانع عنه طبعًا، فيكون القدرة ههنا أعم من عدم المانع، والقدرة الحقيقية.

قوله: «وعلى هذا» أي: على أن الترك يتم بمجرد النية بدون العمل، كما هو الظاهر من كلامه الآتي، بخلاف كلامه السابق، إذ لا دلالة فيه على هذا المعنى

---

(١) كذا في جميع النسخ. ولعلها: يُتأول.
(٢) في ج: المقصود.
(٣) في أ، ب: (من).
(٤) تصحفت في ب إلى: النية.

الذي أشير إليه بهذا، لأن حاصل ما سبق أن ترك المنهي عنه لا يحتاج إلى النية للخروج عن العهدة. ماهر.

وأما لحصول الثواب فإن كان كفًا يحتاج (إلى النية للخروج)[1]، وإلا فلا. وأما كفاية مجرد النية في التروك، فلا تعرض له فيه أصلًا، فاسم الإشارة ليس في محزِّه.

قوله: «لأن التجارة عمل» أي: عمل الجوارح.

قوله: «ولا سائمة» ولو قال: «ولا علوفة ولا سائمة» ـ كما وقع في كلام الزيلعي[2] ـ لكان أجمع وأوفق، لقوله: «والعلوفة والسائمة».

قوله: «كما ذكره الزيلعي»[3] قال المصنف في كتاب الشهادات من «الشرح» ـ نقلًا عن «النهاية» ـ: «لا يجوز شهادة مدمن الخمر، بشرط الإدمان»، ولم (يرد به الإدمان)[4] في الشرب، وإنما أراد به الإدمان في النية. يعني: يشرب ومن نيته أن يشرب بعد ذلك إذا وجده». انتهى.

فعلى هذا يشكل ما ذكره ههنا ـ نقلًا عن الزيلعي[5] ـ، من أن الفعل لا يتم بمجرد النية، لأن الإدمان فعل لا ترك، وقد جعل مدمنًا بمجرد النية، حتى لم تقبل شهادته.

والجواب أن هذا ليس بمشهور، والذي يقتضيه صريح عباراتهم أن المراد بالإدمان الإدمان في الشرب. قال في «الملتقى»: «لا تقبل شهادة مدمن الشرب على

---

(١) كتب في أ، ج بدل ما بين القوسين: إليها.

(٢) تبيين الحقائق ١/ ٢٥٧.

(٣) تبيين الحقائق ٤/ ٢٢١.

(٤) سقط ما بين القوسين من أ.

(٥) تبيين الحقائق ١/ ٢٥٧.

اللهو»، فإن الظاهر منه الإدمان على الشرب.

وكذا الظاهر من كلام قاضيخان -أيضـًا-، فإنه قال: «ولا تقبل شهادة مدمن الخمر. وإنما شرط الإدمان ليظهر ذلك عند الناس، فإن من اتهم بشرب الخمر في بيته، لا تبطل عدالته، وإن كانت كبيرة، وإنما تبطل إذا أظهر ذلك، أو يخرج سكرانًا يتسخر منه الصبيان». انتهى.

قوله: «ومن هنا» وهو ما ذكره آنفًا: «لو نوى ما[1] للتجارة أن يكون للخدمة، يكون للخدمة». وقال في المباحات: «تختلف صفتها باعتبار ما قصدت لأجله».

(١) في ب: مال.

[القَاعِدَةُ الثَّانِيَةُ] «الأمور بمقاصدها»

قوله: «كما علمته في التروك» فإنه ذكر أنه إن قصد بالترك كف النفس خوفًا من الله – تعالى –، يثاب عليه، وإلا فلا.

قوله: «وذكر قاضيخان» انتهى. ذكره في كتاب الأشربة، فإنه قال فيه: «لا بأس ببيع العصير ممن يتخذه خمرًا في قول أبي حنيفة، وقال صاحباه: «يكره»، وقيل على قول أبي حنيفة ـ رحمة الله عليه ـ: «إنما لا يكره إذا باعه (من ذمي بثمن لا يشتريه)[1] المسلم بذلك الثمن، أما إذا وجد مسلمًا يشتريه بذلك الثمن، يكره إذا باعه ممن يتخذه خمرًا؛ وهو كما لو باع به الكرم، وهو يعلم أن المشتري يتخذ العنب خمرًا، لا بأس به إذا كان قصده من البيع تحصيل الثمن، وإن كان قصده تحصيل الخمر يكره. وغراسة الكَرْم على هذا إذا كان يغرس بنية تحصيل الخمر يكره، وإن كان لتحصيل العنب لا يكره، والأفضل ألا يبيع العصير ممن يتخذه خمرًا». انتهى.

وهل يجوز بيع السلاح من أهل الفتنة؟ قالوا: «لا يجوز اتفاقًا، لأن المعصية تقوم بعين السلاح، فيكون إعانة لهم، وقد نهينا عن التعاون على العدوان والمعصية، بخلاف العصير لأن المعصية لا تقوم بعينه؛ بل بعد تغييره خمرًا، فلذا جوز بيعه».

قوله: «وعلى هذا عصير العنب» الظاهر أنه مصدر عصر، لا عصير على وزن فعيل، على ما وقع في النسخ، لأن حكم[2] العصير قد علم مما سبق، إلا أن يؤوّل[3]

---

(١) في ج بدل ما بين القوسين: ممن يتخذه خمراً وهو.

(٢) في ب: الحكم من.

(٣) تصحفت في أ إلى: يقول.

بحذف المضاف، أي: اتخاذ عصير العنب.

قوله: «والإحداد» في «المغرب»[1]: حداد المرأة ترك زينتها وخضابها بعد وفاة زوجها. وفي «المصباح»[2]: حدت المرأة على زوجها تحد حدادًا، فهي حاد بلا هاء؛ وأحدت إحدادًا، فهي محد ومحدة، إذا تركت الزينة لموته. وأنكر الأصمعي الثلاثي، واقتصر على الرباعي.

أطلق المرأة فشمل المتوفى عنها زوجها، والمبتوت طلاقها، وهي المختلعة[3] والمطلقة ثلاثًا، أو واحدة بائنة ابتداء.

وفي «فتح القدير»[4]: لا نعلم خلافًا في عدم وجوب الإحداد على الزوجة، بسبب غير الزوج من الأقارب. وهل يباح؟ قال محمد في «النوادر»: «لا يحل الإحداد لمن مات أبوها أو ابنها أو أمها أو أخوها، وإنما هو في الزوج خاصة».

قيل: أراد بذلك فيما زاد على الثلاث، لما في الحديث من إباحته للمسلمات[5] على غير أزواجهن ثلاثة أيام. والتقييد بالمبتوتة يفيد نفي وجوبه على الرجعية. وينبغي[6] أنها لو أرادت أن تحد على قرابة ثلاثة أيام ولها زوج، له أن بمنعها لأن الزينة حقه، حتى كان له أن يضربها على تركها إذا امتنعت وهو يريدها. وهذا الإحداد مباح لها لا واجب عليها، وبه يفوت حقه. انتهى.

والأصل ههنا حديث زينب بنت أبي سلمة في «الصحيحين»، قالت: سمعت

---

(١) المغرب، ص ١٠٧.
(٢) المصباح المنير ١/ ١٢٤.
(٣) تصحفت في أ إلى: المختلفة.
(٤) فتح القدير ٤/ ٣٣٦.
(٥) في أ، ج: من مسلمات.
(٦) كذا في جميع النسخ.

رسول الله ـ صلى الله تعالى عليه وسلم ـ يقول: «لا يَحِلُّ لامرأةٍ تؤمن بالله واليوم الآخر، أن تحدَّ فوقَ ثلاثٍ، إلا على زوج أربعة أشهر وعشرًا»[١].

قوله: «إن المصلي إذا قرأ آية من القرآن، جوابًا لكلام» كما لو قيل له: «ما[٢] مالك»؟ فقال: «الخيل والبغال والحمير»؛ أو كان أمامه كتاب وخلفه رجل اسمه يحيى، فقال: «يا يحيى خذ الكتاب بقوة»، إن أراد الجواب وإفادة المعنى له، فسدت صلاته؛ وإن أراد القراءة، لا.

قوله: «بخبر يسره» كما إذا قيل له: «قدم صديقك»، فقال مجيبًا له: «الحمد لله»، بطلت صلاته. ولعل مراد المصنف بقصد الشكر قصد الشكر لمجيء صديقه، لا الشكر على نعم الله – تعالى – والثناء عليه، لأنه يقصد الثناء على الله – تعالى –، لم تبطل صلاته.

قوله: «قاصدًا له» أي: للجواب. بطلت صلاته خلافًا لأبي يوسف. له أنه ثناء بصيغته، فلا يتغير بعزيمته[٣]، قياسًا على ما إذا أراد به الإعلام أنه في الصلاة؛ ولهما أن الكلام مبني على قصد المتكلم، فإن من قال: «يا بني اركب معنا»، وأراد به خطابه، يكون كلامًا مفسدًا، لا قراءة القرآن.

وكان[٤] القياس أن تفسد صلاته فيما إذا أراد به الإعلام -أيضـًا-، لكنا تركناه بقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «من نابه شيء في[٥] صلاته فليسبح»، فلا يقاس عليه غيره.

قوله: «في مَعرِض كلام الناس» في «المصباح»[٦]: المعرض على وزن

---

(١) تصحفت في ب إلى: شهراً.

(٢) تصحفت في ب إلى: (يا).

(٣) في أ: بقرينته.

(٤) في ب: (إن).

(٥) في ب: (من).

(٦) المصباح المنير ٢/ ٤٠٣.

مسجد، موضع عرض الشيء، وهو ذكره وإظهاره. ويقال: «قلته في معرض كذا». أي: في موضع ظهوره. فذكر الله ورسوله إنما يكون في معرض التعظيم والتبجيل. أي: في موضع ظهور ذلك والقصد إليه. انتهى.

قوله: «عند رؤية كأس» وهو قدح فيها شراب، فيوافق ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا ﴿٣٤﴾﴾ [النبأ: ٧٨/ ٣٤].

قوله: «ولها نظائر كثيرة» منها ما إذا جاء بمجلس قوم، فقام بعض أهل المجلس وذهب، فقال الجائي: «جاء الحق وزَهَقَ الباطل إن الباطل كان زهوقًا»، بقصد الاستخفاف.

قوله: «الفُقَّاعي» في «القاموس»[1]: فُقّاع كرمان هو الذي يشرب، سمي به لما يرتفع في رأسه من الزبد. انتهى. وعن شمس العلوم أنه شراب يتخذ من الشعير، سمي فقاعا لما يعلوه من الزبد، والفقاعي بائعه.

قوله: «قالوا: «يكون إثمًا»» علله في «البزازية» بأن مقصوده ترويج سلعته وتحسينها، يعني أنه أتاه في معرض كلام الناس؛ (وكذا الحال في حوقلة الحارس. والحاصل أنه إذا أتى ما يجب تعظيمه في معرض كلام الناس)[2]، يكفر لاستخفافه ذلك، ولهذا جاز الاقتباس في خطبة النكاح ونحوها، إذا لم يأت به في معرض كلام الناس.

قوله: «لأن الحارس والفقاعي يأخذان بذلك أجرًا» فيه أن كون الفقاعي والحارس آثما بذلك، ليس لأجل أخذهما عوضًا؛ بل لأجل إتيانهما التصلية والحوقلة في معرض كلام الناس. أي: في غير محل التعظيم.

نعم، أخذ الأجر في مقابلة الذكر بمنع استحقاقه الثواب، كما صرح به في

---

(١) القاموس، ص ٧٤٨.

(٢) سقط ما بين القوسين من ب.

«قاضيخان» و «فتح القدير»[1]، في مسألة أخذ المؤذن الأجر على الأذان.

قوله: «لعله أن يسلم أو يؤدي الجزية». انتهى. قيل: «إن أراد الجزية حيث كان ذميًا أمر محقق لا مَرْجُوٌّ»، وفيه نظر لأن المرجو ههنا أحد الأمرين: الإسلام وأداء الجزية، لا أداء الجزية فقط، فلا يرد ذلك أصلًا.

قوله: «دون الصلاة» وفي «قاضيخان»: دون العبادة، وهي أولى. يعني أن سجدة العبادة مختصة لله ـ تعالى[2] ـ فلا يجوز لغيره - تعالى -، حتى لو فعلها كفر، بخلاف سجدة التحية والتعظيم، فإنها غير مختصة لله - تعالى -، فلو فعلها لا يكفر، لكنه يكون آثمًا.

قال في «العمادي» ـ نقلًا عن «مجموع النوازل» ـ: «من قبّل[3] الأرض بين يدي سلطان (أو أمير)[4] أو سجد له، فإن كان على وجه التحية لا يكفر، ولكن يصير آثمًا مرتكبًا لكبيرة.

وتكلموا في أن سجدة الملائكة كانت لمن؟ قال بعضهم: «كانت لله - تعالى - ولكن التوجه إلى آدم (نبي الله)[5] ـ عليه الصلاة والسلام ـ، تشريفًا وتكريمًا له، كالقبلة لنا في الصلاة، فإن صلاتنا لله - تعالى -، والتوجه إلى الكعبة تشريف لها»؛ وقال بعضهم: «لا بل كانت السجدة لآدم (نبي الله)[6] ـ عليه أفضل الصلاة والسلام ـ على وجه التحية والإكرام له، ثم نسخت بقوله ـ عليه

---

(١) فتح القدير ١/ ٤٧٤.
(٢) سقط ما بين القوسين من أ، ج.
(٣) تصحفت في أ إلى: قبيل.
(٤) سقط ما بين القوسين من ب.
(٥) سقط ما بين القوسين من ب.
(٦) سقط ما بين القوسين من ب.

الصلاة وأفضل السلام ـ: «لو أمرتُ أحدًا أن يسجدَ لأحد لأمرتُ المرأةَ أنْ تسجدَ لزوجها»؛ وإنما أثم إذا سجد على وجه التحية، لأنه ارتكب ما هو محرم ومنهي عنه». هكذا ذكره ثم قال: «إن سجد بنية العبادة للسلطان أو لم يحضره النية، كفر».

هذا هو الكلام في السجدة، وأما الانحناء للسلطان أو لغيره، فهو مكروه، لأنه تشبه بفعل المجوس؛ وأما تقبيل اليد فإن قبل يد نفسه لغيره يكره، لأنه من عبادة الفساق؛ وإن قبل يد غيره: إن قبل يد عالم أو سلطان عادل لعلمه وعدله، لا بأس به؛ وإن قبل يد غير عالم أو غير عادل: إن أراد به تعظيم المسلم أو إكرامه، فلا بأس به؛ وإن أراد به عبادته أو لينال به غرضًا من أغراض الدنيا، يكره. وكان الصدر الشهيد يفتي في هذا الفصل بالكراهة من غير تفصيل. كذا في «العمادي».

قوله: «أصله أمر الملائكة بالسجود لآدم (نبي الله)[1] عليه الصلاة والسلام، وسجود إخوة يوسف (نبي الله)[2] عليه الصلاة والسلام». فإن قيل: «فعلى هذا الأصل كيف يكون آثمًا بسجدة التحية للسلطان مع أن أصلها مشروع»؟ قلنا: قد نسخ ذلك بعده، ولم يبق مشروعًا، كما ذكرناه من «العمادي»، لكن مشروعية الأصل وإن كان منسوخًا، صار شبهته في التكفير، فلا نكفره.

قوله: «ولو أكره على السجود للملك» انتهى. وفي «العمادي»: استدل بهذه المسألة على عدم كفر من سجد للسلطان للتحية.

قوله: «فمستحب» جعل فيما سبق الأكل بقصد التقوي على الطاعات مطلقًا، عبادةً، وقيده بما أكل فوق الشبع، وجعله[3] مستحبًا.

قالوا: الأكل[4] أنواع: فرض ومندوب ومباح وحرام، فالفرض الأكل مقدار

---

(١) سقط ما بين القوسين من ب.

(٢) سقط ما بين القوسين من ب.

(٣) تصحفت في أ، ج إلى: حصله.

(٤) زيد في ج بهذا الموضع عبارة: بقصد التقوي على الطاعات.

ما يندفع به الهلاك، والمندوب ما زاد عليه، ليتمكن به من الصلاة قائمًا، وسهل عليه الصوم، والمباح ما زاد عليه إلى الشبع، لزيادة تقوي البدن، والحرام ما زاد[١] على الشبع إلا بقصد التقوي على الطاعات، فإنه حينئذ مندوب.

قوله: «إذا تترس بمسلم» أي: جعله كالترس وتستر[٢] به. والمسألة أصولية، فليطلب ثمة.

قوله: «بما[٣] استنبائه» استفعال من النبأ، بمعنى الخبر. أي: أعلمناه واستنبطناه. وفي «المصباح»[٤]: أنبأته الخبر أعلمته. وفي «القاموس»[٥]: استنبأه النبأ بحث عنه[٦].

قوله: «من القاعدة» بيان لما[٧].

قوله: «إذا أخذها بنية ردها حلّ» قال قاضيخان: «رفع اللقطة لصاحبها أفضل من تركها عند عامة العلماء. وقال بعضهم: «يحل رفعها، وتركها أفضل»، وقالت المتقشفة: «لا يحل رفعها»».

والصحيح قول علمائنا، خصوصًا في زماننا، سواء كانت اللقطة دراهم أو دنانير أو عروضًا أو شاة أو حمارًا أو بغلًا أو فرسًا أو إبلًا. وقال الشافعي في البغل والحمار والفرس والإبل: «الترك أفضل». وهذا إذا كان في الصحراء، وإذا كانت

---

(١) زيد في ب بهذا الموضع: (عليه).

(٢) في ب: تترس.

(٣) في ب: (لما).

(٤) المصباح المنير ٢/ ٥٩١.

(٥) القاموس، ص ٥٣.

(٦) في ب: عليه.

(٧) كذا العبارة في جميع النسخ.

في القرية فترك الدابة أفضل، وإذا رفع اللقطة يعرفها، فيقول: «التقط لقطة»، أو «وجدت ضالة»، أو «عندي شيء، فمن سمعتموه يطلب دلُوه علي»...

اختلفت الروايات في مدة التعريف، وعن محمد أنه يعرفها حولًا، ولم يفصّل بين القليل والكثير؛ وعن أبي حنيفة أن هذا في مائتي درهم فما فوقها، وإن كان أقل فإلى عشرة أشهر، أو أقل من عشرة إلى ثلاث جمعات، وفي رواية ثلاثة أيام؛ وإن كانت اللقطة مما يتسارع إليه الفساد[١] يعرفها بقدر ما يحتمل. كذا في «الخلاصة».

وتفصيله في «قاضيخان»: أطلق ﷺ أخذها، فشمل ما يفترض أخذه وما لا يفترض، فإن التقاط اللقطة على وجهين: إن خاف ضياعها يفترض الرفع، وإن لم يخف يباح رفعها؛ وفي الوجهين إن أخذها بنية ردها إلى صاحبها، حل، وإلا فلا.

قوله: «إذا توسد[٢] الكتاب، فإن قصد» انتهى. قال[٣] في كراهية «البزازية»: «توسد[٤] خريطة فيها أخباره ﷺ، أو كتب الفقه، إن لقصد الحفظ لا يكره، (وإلا يكره)[٥]؛ ويكره أن يجعل في قرطاس كتب فيه اسم الله شيء[٦]، سواء[٧] كانت الكتابة في ظاهره أو باطنه، بخلاف الكيس لأن الكيس يعظم، والقرطاس يستهان».

ثم ذكر في كتاب الاستحسان وضع المقلمة على الكتاب والمصحف، عند الكتابة للضرورة، قيل: «لا يجوز»، وقال القاضي: «يجوز». أما لو قصد[٨] إهانة لا

(١) سقطت من ب.
(٢) تصحفت في أ إلى: توسط.
(٣) في ب: احتمال.
(٤) تصحفت في أ، ج إلى: توسط.
(٥) سقط ما بين القوسين من ج.
(٦) كذا في جميع النسخ.
(٧) سقطت من أ، ج.
(٨) في ب: قصده.

يجوز، ولو تهاونًا يكره.

ماهر قوله: «وإن غرس في المسجد، فإن قصد[١] للظل[٢] لا يكره، وإن قصد منفعة أخرى كره». أطلق المنفعة، فيرد عليه أنه لو غرس لدفع نثر المسجد يجوز بلا كراهة، على ما في «الخلاصة»، اللهم إلا أن يراد بالمنفعة منفعة الغارس لا منفعة المسجد.

فإن قيل: «إنه لو غرس في المسجد فله أن يأكل من ثمره، وإن لم يكن له الأخذ من ورقه»، قلنا: لا يلزم من جواز أكله من ثمره أن يكون قصده من غرسه أكله من ثمره؛ بل يجوز أن يقصد الحسبة، ويباح له أكل ثمره كسائر آحاد الناس.

قوله: «وللتهاون» قيل: إنه بالتهاون باسم الله يكفر، لما في «القنية»: لو كرر ذكر اسم الله - تعالى -، فقال آخر: «أهو ابن عمك؟!» كفر، (للاستهانة به، فمن تهاون بالله كفر)[٣]، وكذا استخفافه بالقرآن والمسجد ونحوه مما[٤] يعظم. انتهى

أقول: كلام المصنف مبني على الفرق بين الإهانة والتهاون، كما صرح به في استحسان «البزازية»، كما ذكرناه آنفًا، حيث قال: «لو قصد إهانة لا يجوز، ولو قصد تهاونًا يكره»، لكن الفرق بينهما مشكل بما في «القاموس»[٥]، حيث قال: «أهانه كاستهان به وتهاون»، فإنه لم يفرق بين الثلاثة. وفي «الصحاح»[٦]: استهان به وتهاون استحقره، وأهانه استخف به. اللهم إلا أن يدعى الفرق في عرف الفقهاء.

---

(١) سقطت من ب.

(٢) تصحفت في أ، ج إلى: النطل.

(٣) سقط ما بين القوسين من ب.

(٤) في أ، ج: بما.

(٥) القاموس، ص ١٢٤٠.

(٦) الصحاح ٦/ ٢٢١٨.

قوله: «والجلوس على جولق» وكذا النوم عليه، وكذا الحال في الكيس الذي فيه دراهم فيها اسم الله تعالى.

اعلم أن من فروع هذه القاعدة ما ذكره في «قاضيخان»: استؤجر لضرب الطبل، إن كان للهو لا يجوز لأنه معصية، وإن كان للغزو والقافلة يجوز، لأنه طاعة. وما أخذ المغني والمطرب، إن أخذ بغير شرط يباح له ذلك، وإن أخذ على شرط يجب رده على صاحبه إن قدر، وإن لم يقدر على صاحبه يصدّق به.

قوله: «ثم اعلم» انتهى. لما فرغ عن بيان ما يتفرع على القاعدتين المذكورتين من المسائل، شرع في بيان المباحث المتعلقة بالنية؛ ولما كانت تلك المباحث مشتملة على هاتين القاعدتين[١] اشتمال الكل على الجزء، قدمها[٢] على تلك المباحث تقدم الجزء على الكل. تأمل.

[وفيها مباحث عشرة]

قوله: «وفيها مباحث» أي: في النية.

[الأول: في بيان حقيقة النية]

قوله: «ويخفف» في «المصباح»[٣]: النية مثقلة، والتخفيف عن اللحياني وحده. قيل: التخفيف غير قياسي، لأن نية أصلها نَوْيَة، أدغمت[٤] الواو في الياء، ولا يجوز نِيَة قياسًا على وزن عِدَة.

---

(١) سقطت من أ.

(٢) في ب: قدمهما.

(٣) المصباح المنير ٢/ ٦٣٢.

(٤) تصحفت في ج إلى: إذ ثبت.

قوله: «قصده» أطلق القصد ولم يقيد بالفعل[١]، كما في معناه الشرعي، فشمل قصده التروك، وما كان موافقًا لفرض[٢] ما لم يوافق.

قوله: «ولا يرد عليه النية في التروك» انتهى. حاصله النقض الإجمالي على التعريف المذكور، بعدم صدقه على بعض أفراده.

وحاصل الجواب منع عدم صدقه، مستندًا بأن المراد بالترك المنوي هو الكف، لا الترك بمعنى العدم المحض، لأنه ليس داخلًا تحت قدرة العبد.

وفيه بحث، لأنه إن أراد بالعدمِ العدمَ الأصلي، فمسلم أنه غير داخل تحت قدرة العبد، (لكن الكلام ليس فيه؛ وإن أراد به العدم الحادث، فلا نسلم أنه غير داخل تحت قدرة العبد)[٣]، كيف وإنه يستحق العقاب بترك الصلاة؟ ولو لم يكن ذلك الترك مقدورًا له لما[٤] يستحق العقاب به، اللهم إلا أن يقال: «المراد بترك الصلاة المنهي عنه، كف النفس عن فعل الصلاة».

قوله: «الإرادة المتوجهة نحو الفعل» ولا يرد عليه -أيضًا- الإرادة المتوجهة نحو التروك، كترك شرب الخمر، لما ذكر.

قوله: «قد يكون حمية» كان تامةٌ بمعنى وجد، والحمية ـ بفتح الحاء ـ الاستنكاف والأنفة.

قوله: «فيكون مباحًا أو مندوبًا» الأول كالذبح للأكل بنية تقوي البدن، لا بشهوة النفس؛ والثاني كالذبح للأكل للتقوي على العبادات.

---

(١) زيد في ب بهذا الموضع: قضى.

(٢) في ب، ج لغرض.

(٣) سقط ما بين القوسين من ب.

(٤) كذا في جميع النسخ. والصواب: لم.

قوله: «قد يكون حرامًا أو كفرًا على قول» وفي أواخر سير «قاضيخان»: ذبح لوجه إنسان(١) في وقت الحاجة(٢) والتهاني في الحوارات وما أشبه ذلك، قال أبو بكر محمد بن الفضل: «هذا كفر، والمذبوح ميتة لا يؤكل»؛ وقال الشيخ إسماعيل الزاهد: «إذا ذبح الرجل الإبل والبقر في الحوارات، لقدوم الحاج أو الغزاة، قال جماعة من العلماء يكون كفرًا»؛ وقال رحمه الله: «أما أنا أقول: يكره ذلك أشد الكراهة، ولا يكون كفرًا» انتهى.

وقال في الرابع من صيد «البزازية»: «ذبح شاة للضيف ذاكرًا عليه اسم الله تعالى، يحل أكله، لأنه سنة الخليل ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وإكرام الضيف إكرام الله تعالى؛ ومن ظن أنه لا يحل لعلة أنه ذبح لإكرام ابن آدم، فيكون كأنه أهل لغير الله تعالى، فقد خالف القرآن والحديث؛ ولو ذبح لقدوم الأمير، أو لقدوم واحد من العظماء، لا يحل أكله، وإن ذكر اسم الله ـ تعالى عليه ـ، لأنه ذبح لتعظيم غير الله تعالى».

قوله: «ثم التقرب» انتهى. لما ذكر كون النية لتمييز العبادة عن العادة، شرع في ذكر كونها تمييزًا لبعض العبادة عن بعض، ولما كان تمييز العبادات عن العادات، أحوج إلى النية من تمييز العبادات بعضها عن بعض، أشار إلى هذا بكلمة «ثم»، فكان التراخي رتبيًا.

قوله: «إن ما لا يكون إلا عبادة ولا يلتبس بغيره» النسخ ههنا مختلفة، ولكل وجه. تأمل.

قوله: «والمعرفة» عطف على الإيمان.

قوله: «لأنها متميزة لا تلتبس بغيرها» فيه أن هذا مسلم في الإيمان، وأما في

(١) جاءت معرفة في ب، ج، وكتب تحتها: عظمه.

(٢) كذا في جميع النسخ. والصواب: «الحاج». أي عند قدوم الحاج.

غيره من المعاني المذكورة، فممنوع، أما المعرفة فلأنها تحتمل العبادة كمعرفة ما وجب معرفته، وتحتمل العادة كمعرفة[١] الأمور العادية؛ وكذا الخوف يحتمل العبادة كخوف الله تعالى، والعادة كالخوف عن بعض الناس[٢] عادة؛ وكذا الرجاء والنية يحتمل العبادة والعادة.

نعم، إن النية الشرعية لا تحتمل العادة ـ كما عرفت من معناها الشرعي ـ، وأما الباقي والنية اللغوية، فالظاهر أنها لا تختص بالعبادة.

ومع هذا إن النية اللغوية والمعرفة لا تحتاج إلى النية، لا لعدم التباسهما كما ذكره المصنف؛ بل لأمر آخر ذكره ابن حجر في أول «شرح البخاري»، وهو أن النية لو احتاجت إلى النية لزم التسلسل، والمعرفة لو احتاجت إلى النية لزم أن يكون الناوي عارفًا قبل المعرفة، لأن الشخص لا ينوي إلا ما عرفه.

قوله: «ولكنه يخرج»[٣] من التخريج.

قوله: «إما أن يكون من العبادات أو لا» أي: العبادات المقصودة بالذات، أو لا يكون منها، فيكون التقابل بين العبادات المقصودة وبين العبادات الغير المقصودة، لا بين العبادة والعادة، كما ظن.

قوله: «فإن كان وقتها ظرفًا للمؤدى» انتهى. اعلم أن المصنف لم[٤] يستوف أقسام المؤدى بتمامه، لأن المؤدى باعتبار وقته ستة أقسام، لأن وقته إما:

ظرف لوجوده، شرط لأدائه، سبب لوجوبه، كوقت الصلاة، فإنه ظرف لها

---

(١) تصحفت في أ إلى: كخوف.

(٢) تصحفت في ب إلى: التماس.

(٣) في ب: مخرج.

(٤) في أ، ج: لا.

لتوسعه عنها، وشرط لأدائها لتوقفها عليه مع عدم دخوله فيها ولا تأثير له فيها، وسبب لوجوبها إذ لا تجب قبله.

وإما معيار لوجوده، شرط لأدائه، سبب لوجوبه، كوقت صوم رمضان، وهو الأيام عند الأكثرين، والشهر عند بعض، على ما بيّن في الأصول. وإما مشكل كوقت الحج، فإنه يشبه المعيار والظرف. وهذه الثلاثة ذكرها المصنف مع أحكامها.

وإما ظرف لوجوده، شرط لأدائه. بمعنى[١] أنه يفوت بفوته، لا بمعنى امتناع تقدم الأداء عليه، سبب لوجوب أدائه، لا لنفس وجوبه، كما في الأقسام الأول، كوقت صلاة أو صدقة نذر أداءها فيه، فإن ذلك الوقت المعين ظرف له، وشرط لأدائه بالمعنى المذكور، (وسبب لوجوب أدائه)[٢] .

(وإما معيار لوجوده، شرط لأدائه بالمعنى المذكور)[٣]، وأما نفس وجوبه فبالنذر. وحكمه جواز (تقديم أدائه)[٤] على الوقت.

وإما معيار لوجوده، شرط لأدائه بالمعنى المذكور أيضـًا، وسبب لوجوب أدائه، كوقت معين نذر فيه الصوم و[٥]الاعتكاف. وحكمه نفي النفل فيه بمعياريته[٦]، لا نفي واجب آخر، فيؤدى بمطلق الاسم، ومع الخطأ في الوصف.

وإما معيار فقط، كوقت صوم الكفارة، وصوم النذر المطلق، وصوم القضاء. وحكمه وجوب تبييت النية وتعيينها، وعدم الفوات إلى آخر العمر.

---

(١) في أ، ج: يعني.

(٢) سقط ما بين القوسين من ب.

(٣) سقط ما بين القوسين من أ، ج.

(٤) كتب بدل هذه العبارة في ب: التقديم في الأداء.

(٥) في ب: أو.

(٦) في ب: لمعياريته.

قوله: «بمعنى أنه يسعه وغيره» يعني إذا اكتفى على القدر المفروض من كل من الأركان، يسعه وغيره.

قوله: «فلا بد من التعيين» شروع لبيان حكم هذا القسم. وله أحكام: منها اشتراط النية، ومنها اشتراط تعيين النية ـ وإليهما أشار بقوله: «لا بد من التعيين» ـ؛ ومنها عدم سقوط التعيين بضيق الوقت، ومنها عدم التعيين بتعيينه ـ وسيأتي[١] الإشارة إليهما في الكتاب ـ، ومنها جواز صلاة أخرى في وقته، وإليه أشار بظرفية الوقت، وإنما لزم التعيين لأن الفروض متزاحمة أداء وقضاء، فلا بد من دفع التزاحم بالتعيين، كالمجموع[٢] في المكان لا يصاب[٣] إلى المطلوب بالإطلاق، ما لم يسم باسمه الخاص.

فإن قيل: ما ذكرتم، وإن دل على ثبوت مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه، وهو أن فرض الوقت واجب أصلي لاختصاص الوقت به وغيره من محتملات الوقت، والمحتاج إلى التعيين بالنية هو المحتمل، لا المتعين؟

قلنا: نعم، إلا أن دليلنا راجح، لأنه يدل على وجوب اشتراط النية في وصف العبادة أيضاً، ووصف العبادة عبادة كأصلها، فتشترط له النية.

قوله: «كالصلاة» مثال لما كان وقتها ظرفًا للمؤدى، وقوله «كأن ينوي الظهر» مثال للتعيين، ولو قدم قوله: «كالصلاة» على قوله: «فلا بد من التعيين»، لكان أولى.

واعلم أن الظاهر من قوله: «كأن ينوي الظهر»، أنه لو قال: «نويت الظهر» بلا ذكر اليوم و[٤]الوقت، صح لوجود التعيين، ولم يذكر فيه الخلاف، لكن المسألة

---

(١) زيد في ب بهذا الموضع: ذلك.

(٢) في ب: كالمجتمع.

(٣) كذا في جميع النسخ. ولعلها: يصار.

(٤) في ب: أو.

خلافية، والأصح جوازه،[1] كما صرح به فيما بعد، حيث قال: «وإن نوى الظهر لا غير» اختلف فيه، والأصح الجواز، وبه صرح في «البحر»[2] أيضـًا، حيث قال: «إذا نوى الظهر مثلًا بلا قيد اليوم أو الوقت»، اختلف فيه: قيل: «لا يجوز، لأن هذا الوقت متعين له»؛ وفي «فتح القدير»[3]: الأصح جوازه.

قوله: «فإن قرنه» انتهى. هكذا في النسخ بالفاء، ولو قال: «وإن قرنه» ـ بالواو ـ لكان أولى، لأنه من جملة تصوير[4] التعيين، فالمناسب عطفه على ما قبله بالواو.

ثم العبارة المنقحة ههنا أن يقول: إن كان الوقت ظرفًا للمؤدى، فلا بد من التعيين، كأن ينوي الظهر أو ظهر اليوم، أو ظهر الوقت؛ والأول جائز على الأصح، والثاني جائز ولو بعد خروج الوقت، والثالث جائز في الوقت لا بعده في الصحيح.

قوله: «صح وإن خرج الوقت» لأن غايته قضاء بنية الأداء، وهو جائز.

قوله: «أو بالوقت» عطف على قوله: «باليوم»، لأن فرض الوقت بعد خروجه غير[5] الفرض الأول، فلا يجزئه بعد خروجه، بخلاف اليوم، لأن فرض اليوم بعد خروج الوقت، لا يخرج عن كونه فرض اليوم، ولهذا صح فرض اليوم بعد خروج الوقت.

قوله: «وفرض الوقت كظهر الوقت» يعني: لو قال: «نويت فرض الوقت» يصح، مثل «ظهر الوقت»، ما دام الوقت باقيًا، لا بعد خروجه، لما ذكرناه. وبقاء الفائتة في ذمته لا يمنعه، لأن الفائتة لا يزاحم الوقتية.

---

(١) في ب: الجواز.
(٢) البحر الرائق ١/ ٢٩٥.
(٣) فتح القدير ١/ ٢٦٧.
(٤) في أ: التصوير.
(٥) في ب: عن.

قوله: «إلا[(١)] في الجمعة» فإنه لو نوى فرض الوقت في الجمعة، لا تصح بها الجمعة، لأن فرض الوقت عندنا هو الظهر، والجمعة بدل عنه، ونية الأصل ليست نية للبدل.

قوله: «إلا أن يكون اعتقاده أنها فرض الوقت» كما هو مذهب زفر والشافعي، فإن كان مذهبه ذلك فلا كلام فيه، وإلا فمبني على جواز الانتقال من مذهب إلى آخر، وفيه اختلاف: قيل: «يجوز»، وقيل: «لا».

وفي كراهية «القنية»:

(طم): عامي حنفي المذهب اقتصد ولم يعد الطهارة، اقتداء بالشافعي في حق هذا الحكم، لا يسوغ له ذلك.

(عل): ويصفع[(٢)] لو فعل ذلك.

(فع فك): ابتلي بالجرب والقروح، بحيث يشق عليه الوضوء كل مكتوبة، ليس له أن يأخذ بمذهب الشافعي، ولكن إن كان يضره الماء يتيمم ويصلي.

(ظم): ليس للعامي أن يتحول من مذهب إلى مذهب آخر، ويستوي فيه الحنفي والشفعوي. وقيل لمن انتقل إلى مذهب الشافعي ليزوج له: «أخاف أن يموت مسلوب الإيمان، لإهانته بالدين (لجيفة قذرة»)[(٣)].

(قع): استفتى الشفعوية فوافقه جوابهم، لا يسعه أن يختاره. قيل: «وللرجل والمرأة أن ينتقل من مذهب إلى مذهب أبي حنيفة، وعلى العكس، ولكن بالكلية،

---

(١) في ب: لا.

(٢) في هامش أ: الصفع: أن يبسط الرجل كفه، فيضرب بها قفاء الإنسان أو بدنه. كذا في «المصباح».

(٣) تصحفت في ب إلى: الحنفي وقذره.

وأما في مسألة واحدة فلا يمكّن من ذلك».

قوله: «فإن نوى الظهر» هكذا في النسخ بالفاء، ولعل الأولى بالواو، ثم الأولى ألا يذكر هذا بعد قوله: «كأن ينوي الظهر»، لاستغنائه عنه. والجواب بأنه تفصيل لما سبق فلا تكرار، لا يغني عن الحق شيئًا.

قوله: «أن يكون بحيث لو سئل» انتهى. هكذا ذكره في «فتح القدير»(١) عن محمد بن سلمة، وقال: «إن كان عند الشروع بحيث لو سئل عنه: أية صلاة تصلي؟ يجيب على البديهة من غير تفكر، فهي نية تامة، وإن احتاج إليه لا يجوز» انتهى.

وهكذا ذكره المصنف -أيضًا- في أول البحث السابع، لكنه أطلقه ههنا من حيث إنه ترك قوله: «عند الشروع».

ثم لا يخفى عليك أنه ليس المراد من جعل هذه الحيثية علامة على تعيين النية للصلاة، بيانَ أنه لا بد له من إحضار النية عند الشروع، كيف يريد ذلك؟ وقد قالوا: «إنه لو نوى عند الوضوء أنه يصلي الظهر أو العصر مع الإمام، ولم يشتغل بعد النية بما ليس من جنس الصلاة، إلا أنه لما انتهى إلى مكان الصلاة لم يحضره النية، جازت صلاته بتلك النية»؛ بل مراده أنه لو كان بحيث لو سئل عند الشروع: آية صلاة تصلي؟ يقدر على الجواب بغير فكر، لوجودها قبله. وضمير لها للمؤدى، وتأنيثه بتأويل العبادة.

فإن قيل: «لم لا يجوز أن يرجع هو -أيضًا- إلى العبادة، حتى لا يحتاج إلى التأويل»؟ قلنا: يأباه سوق عبارته، ولأن كون الوقت معيارًا إنما هو بالنسبة إلى نفس المؤدى، لا بالنسبة إلى أدائه ووجوبه، لأنه بالنسبة إلى أدائه شرط، وبالنسبة إلى وجوبه سبب، فلو كان ضمير «لها» راجعًا إلى العبادة، يشعر(٢) كون الوقت

---

(١) فتح القدير ١/ ٢٦٦.

(٢) في أ، ج: شعر.

معيارًا مطلقًا، لأن أداءه عبادة أيضـًا.

قوله: «في يوم رمضان» فيه إشارة إلى اختيار مذهب الجمهور، من أن المراد بالوقت الذي كان معيارًا للمؤدى وسببًا لأدائه، شهود كل يوم من رمضان، لا شهود شهر، على ما ذهب إليه بعض الأصوليين والفقهاء، واختاره الإمام السرخسي.

والاعتماد على مذهب الجمهور. أعني أن شهود كل يوم سبب لصوم[١] ذلك اليوم، لأن صوم كل يوم عبادة مستقلة[٢] منفردة بالانتقاض عند طريان الناقض، فيستقل في تعلقه بسبب وشرط أيضـًا. وتفصيله في الأصول.

ثم في إضافة يوم إلى رمضان دون شهر رمضان، إشارة إلى رد من قال: «إن ذكر رمضان وحده بدون الشهر مكروه»، كما نقل عن بعض الشافعية والمالكية، بناء على أن العلم هو المجموع لا رمضان وحده، والمذهب أنه جائز، لحديث البخاري مرفوعًا: «من آمن بالله ورسوله، وأقام الصلاة، وصام رمضان» الحديث.

قوله: «فإن التعيين ليس بشرط» هذا شروع في بيان حكم هذا القسم. اعلم أن لهذا القسم أحكامًا ثلاثة: نفي صحة الغير في وقته، ولزوم النية، وعدم تعيينها.

والأول لا خلاف فيه أصلًا، لأن وقته لما كان معيارًا له لم يجز غيره فيه، لأن المعيار الواحد إذا وجد فيه ذو المعيار[٣]، لا يسع فيه غيره حسًا، كالمكيل (إذا وجد في الكيل)[٤]، لا يسع غيره، كذلك الحال في المعيار[٥] الشرعي.

واختلف في الأخيرين: أما في النية فقال زفر: لما تعين ذلك الوقت له، وانتفى

---

(١) زيد في ب بهذا الموضع: رمضان.

(٢) تصحفت في أ، ب إلى: مستعملة.

(٣) في أ، ج: العيار.

(٤) سقط ما بين القوسين من أ.

(٥) في أ، ج: العيار.

صحة الغير فيه، صح بلا نية، حتى لو أمسك في نهار رمضان، ولم ينو شيئًا فهو صائم، لتعينه له بتعيين الشارع، بقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «إذا انْسَلَخَ شعبانُ فلا صومَ إلا عن رمضان»، كما إذا ذهب من[١] الفقير بعد الحول بلا نية، يخرج من عهدة الزكاة، وكالأجير الواحد، فإن منافعه تقع عن المستحق، سواء قصد بها التبرع أو غيره، أو لم يقصد شيئًا[٢]، فكذا الصوم في هذا الوقت يقع عن المستحق، وهو الله تعالى.

والجواب: سلمنا أن الشارع عين الوقت كذلك[٣]، لكن لا نسلم أن التعيين استحقاق[٤] منه لمنافع العبد، فإن ما يكون مستحقًا لا يصلح قربة، فإن القربة فعل يفعله العبد عن اختيار، ومتى كانت المنافع مستحقة عليه لم ينصرف إلى العبادة باختياره، فكان مجبورًا فيها[٥]، فلا يقع عبادة لانتفاء الاختيار.

وعدم مساغ الغير لم ينشأ من التعيين، ولا من الاستحقاق؛ بل باعتبار أن الشرع لم يشرع في هذا الوقت من الإمساك قربة، غير هذا الإمساك، كما لا يسوغ في الليل، ولا استحقاق ثمة ولا تعيين.

وإذا انتفى كون المنافع مستحقة لله ـ تعالى ـ، بقيت على ملكه، فلا بد له من التعيين للعبادة، وذا لا يكون إلا بالنية، بخلاف هبة النصاب من الفقير، فإنه براءة الذمة لا أداء، فلا يحتاج إلى النية كسائر الإسقاطات؛ وبخلاف الإجارة، لأن كلامنا في العبادة والإجارة ليست بعبادة، ولأن قضية الاستحقاق واقعة في الإجارة

---

(١) في ب، ج: عن.

(٢) سقطت من ب.

(٣) في ب: لذلك.

(٤) في أ، ج: استحقاقا.

(٥) سقطت من ب.

لعدم كونها عبادة، فينصرف المنافع إلى المستحق، بخلاف ما نحن فيه كما عرفت.

وأما في عدم التعيين فخالفنا فيه الشافعي وقال: لا بد من تعيين النية، حتى لا يجوز بمطلق النية، ولا بنية النفل، ولا بواجب آخر؛ بل لا بد من تعيين الفرض، لأن وصف العبادة عبادة أيضـًا، فكما يحتاج أصل الإمساك إلى التعيين بالنية، كذلك يحتاج وصفه ـ أعني الفرضية ـ إلى التعيين بالنية، وإلا لزم الجبر في الوْصف، كما لزم في أصله عند عدم النية.

قلنا: سلمنا أن الأصل والوصف يحتاجان إلى النية لكونهما عبادة، لكن لا نسلم أنه لا يحصل التعيين بمطلق النية، أو نية النفل، أو واجب آخر، لأنه متعين بتعيين الشارع وقته، فلا حاجة إلى التعيين، لأن تعيين المتعين لغو؛ بل الإطلاق في المتعين تعيين كالمتعين في المكان، كما إذا كان في الدار زيد وحده، وقلنا: «يا إنسان» أو «يا رجل»، تعين هو للإحضار بالنداء، فكذا هذا لكونه متعينًا في وقته؛ وكذا إذا قلنا: «يا عمرو» تعين زيد، فإن الخطأ في الوصف الذي لا يقبله ذلك المتعين[1]، لا يستلزم الخطأ في الموصوف، ولا في وصف آخر متعين لذلك.

فإذا نوى الصحيح المقيم في رمضان النفل أو واجبًا آخر، بطل ما نوى من الوصف، وبقي[2] أصل الصوم بوصف الفرضية، إذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل، ولا بطلان وصف آخر متعين له.

فإن قيل: «لا نسلم أنه ينال به بمطلق النية، لأن المطلق لا يدل على المقيد؛ والقياسُ على المتعين في المكان فاسد، لأنه إنما ينال به باسم جنسه إذا كان موجودًا في المكان؛ وفيما نحن فيه ليس بموجود وقت النية، وإنما يوجد بتحصيله بالنية، فكيف ينال باسم جنسه»؟ قلنا: إنه موجود شرعًا وإن لم يكن موجودًا تحصيلًا.

---

(١) في ب: التعيين.

(٢) في ب: ونفى.

فإن قيل: «سلمنا أنه ينال باسم جنسه[١]، لكن لا نسلم أنه ينال بنية النفل أو واجب آخر، كيف وإن نية النفل أو واجب آخر، إعراض عن فرض الوقت، فيصير بمنزلة ترك النية، فلا يجوز»؟

قلنا: لا نسلم أنه إعراض عن وصف آخر متعين له، كما أن مطلق النية ليس بإعراض عنه، لأن تخصيص الشيء بالذكر لا ينافي ما عداه، ولو سلم أنه إعراض، لكنه ضمني، ولا معتبر بالضمنيات، بخلاف ترك النية أصلًا، لأن كل عبادة لا بد لها من الصارف عن العادة إلى العبادة، فيما يحتمل العادة وهو النية، فإذا فقدت أصلًا لم تصر عبادة.

فإن قيل: «يجوز أن يكون الوقت المعين له صارفًا، كما قال زفر»، قلنا: ممنوع، لأنه يلزم الجبر، لعدم صنعه[٢] أصلا[٣].

قوله: «لأن التعيين في المتعين لغو» علة لكل من الثلاثة المذكورة، لكن معناه بالنسبة إلى الأول[٤] تعيين ما عينه الشرع لغو، لحصوله[٥] بالمطلق، بناء على أن الإطلاق فيه تعيين؛ وبالنسبة إلى الأخيرين أن تعيين غير ما عينه الشرع من الوصف لغو. أي: باطل.

تأمل.

قوله: «وإن كان مريضًا» ففيه روايتان، والصحيح أنه يقع عن رمضان، وهو المروي عن أبي يوسف ومحمد، واختاره فخر الإسلام، وشمس الأئمة

---

(١) في أ، ج: جنس.

(٢) في ب: منعه.

(٣) سقطت من ب.

(٤) زيد بهذا الموضع من أ، ج: (لا).

(٥) في أ، ب: لحضوره.

السرخسي، وجلال الدين الخبازي، واستدلوا عليه بأن رخصة المريض متعلقة بحقيقة العجز، وكل رخصة تتعلق بحقيقة العجز لا تظهر بالقدرة على الصوم، فرخصة المريض لا تظهر بقدرته على الصوم، وبشروعه بالصوم ظهر قدرته.

أما الصغرى فلأن العجز عن الصوم ليس بأمر خفي، حتى يقام غيره مقامه، لأنه إذا صام فلم يهلك دل على أنه ليس بعاجز؛ وأما الكبرى فلأن انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط، فإذا قدر على الصوم من غير مشقة انتفى العجز، فتنتفي الرخصة المتعلقة به، فيلحق بالصحيح، بخلاف المسافر، فإن رخصته تتعلق بمطلق العجز حقيقة أو حكمًا، فيجوز أن يقوم السبب الداعي إليه ـ وهو السفر ـ مقامه، فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة، على ما سيأتي بيانه.

وروى الكرخي عن أبي حنيفة ـ واختاره شيخ الإسلام خواهر زاده، وصاحب «الهداية»[١]، وقاضيخان، وظهير الدين، وأبو الفضل الكرماني ـ، أنه[٢] يقع عما نوى، كالمسافر إذا نوى يقع عما نوى، مستدلين[٣] بأن الأداء في حقه ساقط، فصار هذا الوقت في حقه كشعبان، ولو نوى في شعبان نفلًا أو واجبًا آخر، يقع عما نوى، فكذا هنا.

قلنا: لما ظهر قدرته بالإقدام على الصوم، انتفى المرخص[٤] في حقه فصار كالأصحاء[٥]. وجعل بعض المحققين (من أصحابنا)[٦] النزاع بين الفريقين لفظيًا، كصاحب «الكشف»، وقال: «إن الرخصة لا تتعلق بنفس المرض، بإجماع

---

(١) الهداية ١/ ٨٣.

(٢) سقطت من ب.

(٣) في أ، ج: المستدلين.

(٤) في ب: الرخص.

(٥) تصحفت في ب إلى: كالأحياء.

(٦) سقط ما بين القوسين من ج.

الفقهاء، لأنه متنوع إلى ما يضر به الصوم، كالحميات ووجع الرأس والعين؛ وإلى ما لا يضر به الصوم، كالأمراض الرطوبية وفساد الهضم[١]؛ والترخص إنما يثبت للحاجة إلى دفع المشقة ترفيهًا، ومن البعيد أن يثبت الترخص فيما لا حاجة فيه إلى دفع المشقة.

فعلم أن الترخص[٢] في النوع الأول، متعلق بخوف ازدياد المرض، ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعًا للحرج؛ وفي النوع الثاني بحقيقة[٣] العجز، فإذا صام هذا المريض عن واجب آخر أو النفل، ولم يهلك، ظهر أنه لم يكن عاجزًا، فلم يثبت له الترخص، فيقع ما[٤] نوى عن فرض الوقت؛ وأما المريض الذي يضره الصوم إذا نوى عن واجب آخر أو النفل، فيقع عما نوى، لأنه تعلق ترخصه بعجز مقدر، وهو ازدياد المرض، لأن الترخص يثبت لخوف ازدياد المرض، كما (ثبت بحقيقة)[٥] العجز، بلا خلاف فيه بين أصحابنا، فكان هذا المريض كالمسافر.

فظهر أن مراد[٦] من لم يفرق بينهما ـ وهم الفرقة الثانية ـ، هو المريض الذي أضر به الصوم، وتعلق ترخصه بازدياد المرض؛ ومراد من فرق بينهما ـ وهم الفرقة الأولى ـ، هو المريض الذي لم يضر به الصوم، وتعلق ترخصه بحقيقة العجز، فاستقام جواب الفريقين بلا نزاع حقيقي بينهما.

هذا ما ذكره صاحب «الكشف» في «شرح البزدوي»، وأجاب عنه في «التقرير»، ومن أراد الاطلاع فليرجع إليه، وقد ذكرناه في «حاشيتنا» على «مرآة

---

(١) تصحفت في ب إلى: الهظم.

(٢) في ب: الرخصة.

(٣) تصحفت في ب إلى: لحقيقة.

(٤) في ب: عما.

(٥) في ب بدل ما بين القوسين: يثبت لحقيقة.

(٦) تصحفت في ب إلى: فراد.

الأصول».

قوله: «سواء نوى واجبًا آخر أو نفلًا أو مطلقًا ولم يذكره» لانفهامه بطريق الأولى.

قوله: «وقع عما نواه لا عن رمضان» وفي النفل روايتان، والصحيح وقوعه عن رمضان.

ذكر في «الأصل»: قال أبو حنيفة: المسافر إذا صام رمضان عن واجب آخر، كان عما نوى، وإن صام عن النفل، فهو عن رمضان في أصح الروايتين. وعندهما عن رمضان كيفما نوى.

لهما أنه لما لم يبق غيره مشروعًا في هذا الوقت، لم يجز أداء نفل أو واجب آخر فيه، مسافرًا كان أو مريضًا، كالصحيح المقيم، لأن وجوبه ثبت بقوله - تعالى -: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ٢/ ١٨٥]، وهو عام للمقيم والمسافر والصحيح والمريض، بدليل أن المسافر والمريض يصح الأداء منهما، لو تحملا، إلا أن الشرع رخص لهما بالقصر مرحمة لهما.

وهذا الترخص لا يجعل غير المشروع فيه من نفل أو واجب آخر، مشروعًا فيه؛ بل لا بد لمشروعيته من دليل آخر مستقل، ولم يوجد، فبقي على عدم مشروعيته فيه، فانعدم فعله فيه لعدم (كونه مشروعًا)(١) فيه، فيقع ما نواه فيه عما شرع فيه، وهو صوم رمضان، وكذا إذا أطلق النية فيه يصرف إليه.

ولأبي حنيفة وجهان:

أحدهما: أن الأداء من المسافر والمريض غير مطلوب، لتأخره إلى عدة من أيام أخر، لقوله - تعالى -: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ

(١) كتب في ب بدل ما بين القوسين: مشروعية.

أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٨٤]، فصار شهر رمضان في حقها كشعبان، ولو نوى في شعبان يقع عما نواه، فكذا ههنا.

الثاني: القول بالموجَب. تقريره: سلمنا أن شرعية الصوم عامة في حق المسافر والمريض، حتى صح أداؤهما فيه، وإن رخص لهما الترك بالفطر(١) تخفيفًا(٢) لهما، لكن لا يقدح ذلك فيما نحن فيه(٣)، لأن كلامنا في جواز الترخص لهما بأمر دينهما أيضًا، وهو قضاء ما في ذمته، إلحاقًا له بأمر دنياه، وهو الإفطار لمصالح بدنه بطريق الدلالة، وليس فيما ذكرتم ما يدل على نفيه؛ بل الدليل دال عليه، لأن أمر دينه يشارك أمر دنياه في مناط الحكم مع زيادة، فكان الإلحاق به جائزًا.

وعلى هذين الوجهين روي عن أبي حنيفة في النفل في رمضان، روايتان:

أحدهما: صحة النفل. وهو رواية الحسن بناء على الوجه الأول، لأنه لما كان في حقه مثل شعبان، صار مخيرًا بين الأداء والتأخير(٤)، فجاز النفل.

والثاني: عدم صحة النفل فيه، وهو رواية ابن سماعة بناء على الوجه الثاني. وفي «التقرير»: وهو الأصح، لأن مناط الحكم فيه منتف، لكونه ميلًا إلى الأثقل، فإن فائدة النفل الثواب، وهو في فرض الوقت أكثر.

وأما إذا أطلق المسافر النية فيه، فعلى الوجه الأول لا يقع عن رمضان، (لأن رمضان)(٥) لما كان في حقه مثل شعبان، كان المطلق يحتمل النفل والفرض، والوقت يقبلهما، فيحمل على الأدنى ـ وهو النفل ـ؛ وعلى الوجه الثاني يقع عن

---

(١) في ب: بالنص.
(٢) في أ، ج: تحقيقًا.
(٣) سقطت من ب.
(٤) في ج: التخيير.
(٥) سقط ما بين القوسين من أ.

رمضان، لأن نية النفل لما وقع عنه مع أنها لا يحتمله، فالنية المطلقة التي تحتمله أولى أن يقع عنه، وهو الصحيح، ولم يذكره المصنف.

قوله: «وإن كان وقتها مشكلًا» وهو القسم الثالث من المؤقت.

قوله: «يشبه المعيار» انتهى. بيان لوجه الإشكال.

قوله: «فيصاب بمطلق النية، بأن قال: نويت الحج» هذا شروع في بيان حكم هذا القسم، وفيه كلام للمصنف، سيأتي في البحث الرابع.

قوله: «وإن نوى» أي: من عليه حجة الإسلام.

قوله: «وقع عما نوى» نظرًا إلى الظرفية، وفيه خلاف للشافعي، فإنه قال: «إنه يقع عن الفرض».

قوله: «ولا يسقط التعيين في الصلاة» هذا من أحكام القسم الأول من الأقسام الثلاثة المذكورة، كما صرحوا به في عامة كتب الأصول، فلا وجه لتأخيره إلى هنا؛ بل الأولى أن يذكره ثمة عقيب ما ذكره من حكمه. أعني لزوم التعيين.

فإن قيل: «قد ظن أن هذا ليس بيانًا لحكم القسم الأول؛ بل جواب سؤال مقدر[1] نشأ من الحكم بلزوم التعيين في القسم الأول، تقريره: إنما شرط التعيين باعتبار اتساع الوقت، وأما إذا ضاق فليس بشرط؛ بل ينبغي أن يسقط فيه التعيين، فأجاب بما ترى».

قلنا: لا نسلم ذلك، ولو سلم فهذا لا يقتضي التأخير إلى هنا؛ بل المناسب أن يذكره ثمة عقيب قوله: «فلا بد من التعيين»، فظهر فساد ذلك الظن.

قوله: «بمعنى أنه لو شرع متنفلًا صح» أي: لا بمعنى أنه يسع الفرض وغيره،

---

(١) في أ، ج: المقدر، وهو خطأ.

إذ الفرض عدم هذه السَّعة. يعني لا بد من تعيين النية في الصلاة وإن ضاق الوقت، بمعنى أنه لا يسع الفرض وغيره لأن[١] سعته، بمعنى أنه لو شرع متنفلاً فيه صح شروعه، ووقع عما نوى باقيه، وبقاء العلة علة لبقاء المعلول.

قوله: «وإن كان حرامًا» لإفضائه إلى ترك الفرض عن وقته.

قوله: «ولا يتعين جزء من أجزاء الوقت» هذا -أيضـًا- حكم آخر من أحكام القسم الأول أخره إلى هنا. أي: لا يتعين جزء بتعيين العبد نصًا، بأن يقول: «عينت هذا الجزء للأداء»؛ أو قصدًا بأن ينوي جزءًا معينًا للأداء، حتى يجوز الأداء قبل هذا الجزء وبعده بعد تعيينه بأحد الوجهين، ولو تعين بتعيينه لما جاز قبله أو بعده. وهذا لأن تعيين الأسباب والشروط، إلى الشارع، وليس للعبد ذلك.

أطلق رحمه الله التعيين ولم يقيده بالسببية، كما قيده في «التلويح»، حيث قال فيه: «لا يتعين جزء من أجزاء الوقت بتعيين العبد، بأن يقول: «عينت هذا الجزء للسببية»، لأن التقييد بها ليس بصحيح، على ما صرح به الشريف العلامة في «تعليقاته»، لأن تعيين كون الجزء للسببية ليس في وسع العبد، لأن تعيين الأسباب والشروط إلى الشارع، وإنما للعبد اختيار فعل فيه يسير[٢] له، بأن يؤدى في أي جزء يريد، فالمتصور للعبد تعيين الجزء للأداء فعلًا، لا للسببية».

ولو قال: «ولا يتعين جزء من أجزاء الوقت للأداء قولًا»، لكان أولى.

قوله: «وإنما يتعين بفعله» بأن شرع فيه، وذلك لأنه من ضرورة الامتثال بالأمر، فلا بد منه، ففي أي جزء شرع يتعين ذلك الجزء، بخلاف التعيين بالقول، إذ ليس له ذلك، (وإلا شارك)[٣] الشارع في وضع الأسباب، وذا باطل.

---

(١) لعلها: لأنه.

(٢) في ب: يسر.

(٣) كتب بدل ما بين القوسين في أ، ج: الاشتراك.

فإن قيل: «ما الفرق بينه وبين ما إذا جنى العبد جناية يخير فيها المولى بين الدفع والفداء فإن اختار[1] الفداء وعينه قولاً، يجوز»؟

أجيب عنه بأن المقصود في حقوق الله -تعالى-، هو الفعل، والمحل تابع؛ وفي حقوق العباد المقصود تعيين المحل، حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء. والتعيين يحصل بالقول، كما يحصل بالفعل، فكان القول محققًا[2] عرض[3] صاحب الحق، كالفعل، ولذا جاز التعيين به.

قوله: «كالحانث في اليمين» انتهى. فإنه إذا عين واحدًا من الإعتاق والكسوة والإطعام قولًا، لا يتعين، حتى يجوز له أن يختار أيًا شاء من ذلك بعده، وإذا اختار واحدًا منها بالفعل، يتعين ذلك.

قوله: «وأما في القضاء، فلا بد من التعيين» لأن وقت القضاء ظرف في الكل، فلا بد من التعيين.

فإن قيل: «قد تقرر أن الحج فرض في العمر، وأن ما أتاه في العام القابل بعدما فرض عليه أداء لا قضاء، بالاتفاق، فكيف يتصور القضاء فيه»؟

أجيب بأنه يتصور بالنسبة إلى من أفسده، بعدما شرع فيه نفلًا، فإنه لما شرع فيه تعين له الوقت، ثم إذا أفسده لزمه قضاؤه في العام القابل، وذلك القابل يحتمل القضاء والأداء فيه، فيحتاج إلى تعيين النية فيه.

قوله: «وأما إن كثرت الفوائت» والمراد بالكثرة ما فوق الواحد.

قوله: «لتمييز الفروض المتحدة من جنس واحد» إن أراد به ما يشتمل

---

(١) في ب: اختيار.

(٢) في أ، ج: مخففـًا.

(٣) كذا في النسخ. ولعلها: غرض.

الظهرين من يومين، وصوم يومين من رمضان واحد، وصوم يومين من رمضانين؛ يرد عليه أن الظهرين من يومين، وكذا الصومين من سنتين؛ ليس من الفروض المتحدة من جنس واحد؛ بل هما من جنسين مختلفين، لاختلاف أوقاتهما، لأن اختلاف الجنس يعرف باختلاف السبب، كما سيصرح به بعيد الضابط الآتي بعد أسطر.

وقد تقرر أن أوقات العبادات المؤقتة أسباب لها. نعم، إن الصومين من رمضان واحد (جنس واحد)[١]، بناءً على القول لأن السبب في الصوم هو الشهر لا الأيام، وإن أراد به الصومين من رمضان واحد.

وهو مع كونه خلاف التبادر، يرد[٢] عليه أنه لا يستقيم حينئذ قوله (الآتي: «والأصح أنه إن كان عليه من رمضان...» إلى آخر ما ذكره، فالأولى أن يترك قوله: «)[٣] لتميز الفروض المتحدة من جنس واحد»، والاكتفاء بقوله: «فاختلفوا في اشتراط التعيين فيها».

قوله: «والأصح إن كان عليه القضاء من رمضان» انتهى. أي: قضاء كثير، لأن الكلام في كثرة الفوائت.

ثم حاصل هذا هو الفرق بين الصوم والصلاة، وبين الصوم من رمضان ومن رمضانين، واشتراط التعيين في صوم من رمضانين وفي الصلاة، وعدم اشتراطه من رمضان، على الأصح.

وهذا هو الموافق لما صرح به قاضيخان في باب افتتاح الصلاة، حيث قال: «فرق بين الصلاة وبين الصوم، وفي الصوم لو كان عليه قضاء يومين من رمضان،

---

(١) سقط ما بين القوسين من ب.
(٢) سقطت من أ، ج.
(٣) سقط ما بين القوسين من ج.

فقضى يومًا ولم يعين، جاز لأن في الصوم السبب[١] واحد ـ وهو الشهر ـ، فكان الواجب عليه إكمال العدد؛ أما في الصلاة فالسبب مختلف ـ وهو الوقت ـ، وباختلاف السبب يختلف الواجب، فلا بد من التعيين.

ولا جرم أنه لو كان عليه قضاء يومين من رمضانين، لا بد من التعيين» انتهى.

ثم ذكر في كتاب الصوم ما يخالف هذا، حيث قال فيه: «إذا وجب على إنسان قضاء يومين من رمضان واحد، فأراد أن يقضيهما ينوي أول يوم، وجب عليه قضاؤه من هذا الرمضان، وإن لم ينو أجزأه ذلك، وإن كانا من رمضانين ينوي قضاء رمضان الأول، فإن لم ينو ذلك اختلف المشايخ فيه، والصحيح أنه يجزئه» انتهى.

وذكر في «فتح القدير»[٢] ما ذكره قاضيخان في موضعين، وسكت عليه بلا ترجيح أحدهما، والشارح الزيلعي[٣] رجح في مسائل شتى من آخر «الكنز»[٤] القول الأول، وقال: «الأصح أنه يجوز عن رمضان واحد، ولا يجوز عن رمضانين، ما لم يعين أنه صائم عن رمضان سنة كذا»، واختاره المصنف أيضـًا.

قوله: «ولكن لم يعين أنه عن يوم كذا» فإنه يجوز لما ذكرناه، والأولى التعيين، كما في «فتح القدير»[٥].

قوله: «ولا يجوز في رمضانين ما لم يعين» قد ذكرنا آنفًا أن هذا مختار «قاضيخان» في كتاب الصلاة، بخلاف رواية كتاب الصوم. واختاره في «البزازية».

---

(١) في ب: سبب.

(٢) فتح القدير ٢/ ٣١٢.

(٣) تبيين الحقائق ٦/ ٢٢٠.

(٤) كنز الدقائق، ص ٦٨٦.

(٥) فتح القدير ١/ ٢٦٨؛ ٢/ ٣١١.

قوله: «فلا يجوز ما لم يعين الصلاة» انتهى. لاختلافها باختلاف السبب، وهو الوقت.

قوله: «وهو المعتمد، كما في «التبيين»[١]» ذكره في مسائل شتى، وقال: «إن الأصل ههنا ليس ما ذكره صاحب «المحيط»؛ بل ما ذكره أصحابنا من أن الفروض متزاحمة، فلا بد من التعيين لدفع التزاحم، سواء كان صاحب ترتيب أو لا.

قوله: «لا يجب التمييز بين الحدث والجنابة» بأن يقول: «نويت به رفع الحدث»، أو «رفع الجناية».

قوله: «يريد به الوضوء، جاز» أي: جاز الصلاة به، ذكره في «البحر»[٢] عن محمد، نقلًا عن «التجنيس». عبارة التجنيس[٣] هكذا: النية المشروطة هي نية التطهير. هو الصحيح. انتهى.

فإن قيل: «قد صرحوا في باب التيمم (أن مراد)[٤] نية قربة مقصودة، لا يصح إلا بالطهارة، ونية التطهير ليست كذلك، لأن التطهير ليست عبادة مقصودة لا تصح إلا بالطهارة ـ وهو ظاهر ـ، فكيف يصح التيمم بنية التطهير، أو نية الوضوء»؟

قلنا: جواز الصلاة بالتيمم بنية عبادة[٥] مقصودة، ليس لمجرد كونها عبادة مقصودة[٦]، بل لتضمنها نية التطهير، حتى لو نوى عبادة مقصودة لا يتوقف على الطهارة، مثل دخول المسجد، والإسلام، أو زيارة القبور، أو السلام، أو ردّه، لا

(١) تبيين الحقائق ٦/ ٢٢٠.
(٢) البحر الرائق ١/ ١٥٩.
(٣) سقطت من أ.
(٤) كتب بدل ما بين القوسين في ب، ج: بأن شرط التيمم.
(٥) في ج: العبادة.
(٦) سقطت من ج.

يجوز بهذا التيمم الصلاة، فإذا كان صحة الصلاة بنية عبادة مقصودة باعتبار تضمنه نية التطهير، فبأن تصح بنية التطهير أولى.

وهذا تحقيق ما ذكره في «فتح القدير»[1] أن قول صاحب «التجنيس»: «النية المشروطة هي نية التطهير، على الصحيح»، لا ينافي ما زاده غيره من نية استباحة الصلاة، إذ هو يتضمن نية التطهير. انتهى.

قوله: «خلافًا للجصَّاص» هكذا في النسخ، وذكر في «الزيلعي»[2] وغيره أن المخالف هنا هو الخصَّاف وأبو بكر الرازي.

قوله: «لهما» أي: للحدث والجنابة.

قوله: «لأن الحاجة إليها» أي: إلى النية في التيمم.

قوله: «ليقع طهارة» لأن التراب ملوث بطبعه، فالتطهير به غير معقول المعنى؛ بل تعبدي محض، فلا بد له من النية، حتى يقع به الطهارة، بخلاف الوضوء، لأن الماء مطهر بطبعه، فيحصل[3] الطهارة بأي وجه كان، فلا حاجة فيه إلى النية.

قوله: «جاز أن يؤدي به ما شاء من فرض ونفل وفروض كثيرة، أداء وقضاء» خلافًا للشافعي، فإن عنده يتيمم لكل صلاة فرض، ولا يجوز عنده بالتيمم الواحد إلا فرض واحد؛ وبنوا الخلاف تارة على أن التيمم رافع للحدث عندنا، مبيح للصلاة عنده لا رافع للحدث؛ وتارة على أنه طهارة ضرورية عنده، مطلقة عندنا. واختاره صاحب «الهداية»[4]، وهو الظاهر من عبارة المصنف أيضًا، حيث قال: «ليقع طهارة»، ولم يقل: «ليقع رافعًا للحدث».

(١) فتح القدير ١/ ١٣٠.

(٢) تبيين الحقائق ١/ ٣٩.

(٣) في ب: فحصل.

(٤) الهداية ١/ ٢٩.

إذا عرفت هذا فعليك[1] الجواز بأن الشروط يراعى وجودها (لا غير، ليس على ما ينبغي، لأن مبنى الجواز كونه طهارة مطلقة، على ما اختاره، لا كونه شرطًا يراعى وجوده)[2] لا تحصيله؛ بل لا تأثير له في الجواز (المذكور، اللهم إلا أن يقال: إنه ليس علة للجواز المذكور؛ بل علة للمقدر، تقديره جاز)[3] أن يؤدى به ما شاء، كيفما وقع هو للحدث أو للجنابة.

قوله: «في الجنس الواحد لغو» كصومين من رمضان واحد وكظهارين، بخلاف الظهار والقتل، فإنهما جنسان على ما فصل في الظهار، واستدل عليه بوجهين:

أحدهما: أنه لا فائدة فيه لاتحاد الجنس، وكل شيء لا فائدة فيه لغو، فالتعيين في الجنس الواحد لغو.

والثاني: أن التعيين في الجنس الواحد تصرف في غير محله، وكل تصرف في غير محله لغو، فهذا التعيين لغو.

ثم الجنس عندهم (كل مقول)[4] على كثيرين مختلفين ولو بالمقاصد؛ والنوع كل مقول على كثيرين متحدين ولو بالمقاصد، بخلاف المنطقيين، فإنهم يخصون الجنس بمختلفة الحقائق، والنوع بمتفقة الحقائق.

قوله[5]: «حتى الظهرين من يومين» انتهى. لأن سببيهما مختلفان حقيقة وحكمًا: أما حقيقة فظاهر، وأما حكمًا فلأن الخطاب لم يتعلق بوقت يجمعهما؛ بل بالدلوك،

---

(١) في أ، ج: فقليل.

(٢) سقط ما بين القوسين من ج.

(٣) سقط ما بين القوسين من ج.

(٤) سقط ما بين القوسين من ج.

(٥) سقطت من ج.

وهو من يوم غير الدلوك من يوم آخر، بخلاف صوم رمضان، لأنه متعلق بشهود شهر، لقوله - تعالى -: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ٢/ ١٨٥]، والشهر جامع للأيام والليالي، فلذلك لم يحتج فيه إلى تعيين صوم يوم كذا.

وهذا بناء على أن السبب في الصوم شهود شهر، كما هو المشهور من المذهب، وهو المختار عند المصنف؛ وأما على ما ذهب إليه بعض الأصوليين من أن السبب في صوم كل[١] يوم هو ذلك اليوم، فلا بد فيه من التعيين، كما هو في الصلاة، لاختلاف الأسباب فيه، كما في الصلاة.

قوله: «فتفرع على ذلك» أي: على أن التعيين في الجنس الواحد لغو، وفي الجنسين لازم.

قوله: «قضاء يوم بعينه» كيوم الخميس مثلًا، وصامه بنية يوم آخر، كصوم يوم الجمعة مثلًا، جاز لاتحاد الجنس. وسيأتي في الضابط الثاني ما يتراءى أنه مخالف له، وليس كذلك كما نذكره ثمة، إن شاء الله تعالى.

قوله: «أو نوى ظهر يوم السبت، وعليه ظهر يوم الخميس» أي: لا يكون عن ظهر يوم الخميس، لأن القضاء يشترط فيه تعيين الوقت، ولم يوجد ههنا؛ ويكون عن ظهر يوم السبت.

قوله[٢]: «لا يحتاج فيه» أي: في الأداء.

قوله: «في جنس واحد» كما لو حرر[٣] عبدين عن ظهارين، أو صام عنهما أربعة أشهر، أو أطعم عنهما مائة وعشرين مسكينًا، جاز عنهما من غير تعيين، لأن

(١) سقطت من ب.

(٢) سقطت من ب.

(٣) زيد في ب بهذا الموضع: له كذلك.

الجنس متحد، فالتعيين لغو، وكذا لو حرر عنهما رقبة واحدة، أو صام شهرين، صح عن واحد منهما بلا تعيين، حتى لو عين عن واحد منهما لغا[١]؛ وكذا الحال في كفارتين من رمضان.

قوله: «وفي الأجناس لا بد منه» كما[٢] حرر عن ظهار وقتل رقبة مؤمنة، فإنه لا يصح عن واحد منهما بلا تعيين، لاختلافهما باختلاف السبب عندنا، بخلاف ما لو حرر رقبة كافرة، فإنه تصح عن ظهار لا عن قتل، في الاستحسان، لأن الكافرة لم تصلح لكفارة القتل، فتعينت للظهار من غير تعيين.

قوله: «وأما في الزكاة» انتهى. لما ذكر ما هو مختلف الجنس ومتحده، وحكمهما في الصلاة والصوم، شرع في بيان أن الزكاة هل هي من قبيل مختلف الجنس أو متحده؟ قالوا: «إنها قد يكون مختلف الجنس كالنصابين من النقد والعروض ومن الإبل والغنم مثلا؛ وقد يكون متحد الجنس كالنصابين من النقدين ومن العين والدين»، كما صرح به في «فتح القدير»[٣] قبيل باب زكاة المال.

قوله: «خمسة سودًا» السود نوع من الدراهم، يقابل البيض.

قوله: «فهلكت السود» أي: المعجل عنه.

قوله: «وعنده نصاب آخر» انتهى. قال الحموي: «أي من الدراهم السود، ليتحقق به اتحاد الجنس، فيكون المؤدى عنه بلا تعيين» انتهى.

ولا يخفى عليك فساد هذا التفسير، لأنه يشعر بأن السود والبيض من الدراهم مختلف الجنس، وكذا الفضة مع الذهب مختلف الجنس، وليس كذلك؛

---

(١) في ب: لغو.
(٢) كذا في جميع النسخ. والصواب: كمن.
(٣) فتح القدير ٢/ ٣١٢.

بل النقدان[١] مطلقًا من متحد الجنس، كما صرح به في «قاضيخان»[٢] و«فتح القدير»[٣]، فإنه قال قبيل باب زكاة المال: «إن التعيين في الجنس الواحد لغو، ومن فروعه رجل له ألف درهم بيض وألف سود، فعجل خمسة وعشرين عن البيض، فهلكت البيض قبل تمام الحول، ثم تم الحول[٤]، لا زكاة عليه في السود، ويكون المخرج عنها؛ وكذا لو عجل عن السود، فهلكت وتم الحول على البيض.

ولو حال وهما عنده، ثم ضاع أحد المالين، كان نصف ما عجل عما بقي، وعليه تمام زكاة ما بقي؛ وكذا لو أدى عن أحدهما بعد الحول كان الأداء عنهما».

وفي «النوادر» خلاف هذا، قال: «إذا عجل عن أحد المالين بعينه، ثم هلك بعد الحول، لا يجوز شيء من العجل عن الباقي، وعليه زكاته، والظاهر هو الأول.

ولو كان له ألف فعجل[٥] عشرين، ثم حال الحول، ثم هلكت منها ثمانمائة درهم وبقيت مائتا درهم، فعليه درهم واحد، لأن العشرين تشيع في الكل، فيكون قد أعطى عن كل مائتين أربعة دراهم، وبقي لكل مائتين درهم، ولو هلكت الثمانمائة قبل الحول، فلا شيء عليه، لأنه تبين أنه لا زكاة عليه إلا في مائتين.

ولو كان له ألف درهم ومائة دينار، فعجل عن الدينار قبل الحول دينارين ونصفًا، ثم ضاعت قبل الحول وحال على الدراهم، جاز ما عجل عن الدراهم، (إذا كان يساوي خمسة وعشرين درهمًا، وإلا كمل، وكذا لو عجل خمسة وعشرين عن الدراهم)[٦]، ثم هلكت جاز عن الدنانير بقيمته، وإن لم يهلك أحدهما حتى

---

(١) في ج: التقدير.

(٢) زيد في أ، ج بهذا الموضع: فيه.

(٣) فتح القدير ٢/ ٢٠٧.

(٤) سقطت من ب.

(٥) تصحفت في أ، ج إلى: فجعل.

(٦) سقط ما بين القوسين من ج.

حال الحول، ثم هلك المال الذي عجل عنه، كان المعجل عن المالين... إلى آخر ما قدمنا في (البيض والسود)[١].

وهذا بناء على اتحاد الجنس في النقدين، بدليل ضم أحدهما إلى الآخر، ليكمل النصاب، بخلاف ما لو كان له خمس من الإبل وأربعون من الغنم، فعجل شاة عن أحد الصنفين[٢] ثم هلك، لا يكون عن الأخر؛ ولو كان له عين ودين، فعجل عن العين فهلكت قبل الحول، جازت عن الدين، وإن هلكت بعده لا يقع عنه». انتهى.

فعلم منه أن النقدين مطلقًا من جنس واحد، فيكون مراده بنصاب آخر غير النصاب الأول من جنس النقد، سواء كان سودًا أو بيضًا، لا ما يخص بدراهم السود.

ثم اعلم أن ذا النصاب لو عجل لسنين أو لِنُصُب، صح تعجيله:

أما الأول فلأنه أدّي بعد انعقاد سبب الوجوب وهو النصاب، فيجوز لسنة وسنتين فصاعدًا، كتقديم الكفارة بعد الجرح قبل السراية؛ وأما الثاني فلأن النصاب الأول هو الأصل في السببية، والزائد عليه تابع، والسبب في الأصل سبب في التابع، فكان هذا تقديمًا بعد وجود السبب للكل، فجاز وإن لم يكن بعض النصب موجودًا حال الأداء، حتى لو ملك مائتين فعجل خمسة وعشرين عن ألف، ثم استفاد الألف، فتم الحول وعنده ألف، جاز ما أداه عن الألف عندنا.

لكن جواز التعجيل لنصب مشروط بثلاثة شروط:

أحدها أن يملك النصاب قبل التعجيل، حتى لو عجل قبل أن يملك النصاب، ثم تم الحول على النصاب، لا يصح تعجيله، لعدم انعقاد السبب حين الأداء.

---

(١) في أ، ج: أبيض وأسود.
(٢) تصحفت في ب إلى: النصفين.

وثانيها ألا ينقطع النصاب في أثناء الحول، حتى لو عجل خمسة من مائتين، ثم هلك ما في يده إلا درهمًا، ثم استفاد آخر فتم الحول على مائتين، صح تعجيله، بخلاف ما لو لم يبق في يده درهم أصلًا، ثم استفاد آخر فتم الحول على نصاب المستفاد، حيث لم يصح تعجيله عن المستفاد؛ بل يعتبر الحول من ابتداء المستفاد، ويلزمه زكاته.

وثالثها أن يكون النصاب كاملًا في آخر الحول، حتى لو عجل شاة من أربعين وحال الحول، وعنده تسعة وثلاثون، فلا زكاة عليه، حتى إنه إن كان صرفها إلى الفقير[1] يكون نفلاً، وإن كانت قائمة في يد الساعي أو الإمام أخذها[2]، وإن باعها الإمام لنفسه ضمنها، بخلاف ما لو كان أداؤها في آخر الحول، فإنها تقع عن الزكاة، وإن انتقص النصاب بأدائه. كذا في «النهاية».

وتعقبه في «فتح القدير»[3] بأنه خلاف الصحيح في فصل الساعي؛ بل الصحيح فيما إذا كانت في يد الساعي وقوعها زكاة، فلا يستردها؛ وأيده بمسألة نقلًا[4] عن «الخلاصة».

أقول: يمكن الجواب عنه ببيان الفرق بين ما إذا كانت الشاة المعجلة في يد الساعي أو الإمام، وكانت الباقية في يد المالك بلا نقصان؛ وبين ما إذا انتقص ما في يد المالك بعد تعجيل الشاة إلى الساعي؛ بأن في الأولى لا يستردها وتصير المعجلة زكاة؛ لأن[5] يد الساعي يد المالك في حق تكميل النصاب، إذا تم الحول

---

(١) في ب: الفقراء.

(٢) تصحفت في ب إلى: أخذهما.

(٣) فتح القدير ٢/ ٢٠٤.

(٤) في ب: نقلها.

(٥) في ب: لا.

والشاة في يده؛ وفي الثانية لا تصير زكاة، لأنه لا يكمل به النصاب، حيث انتقص الباقية في يد المالك فيردها.

وهذا الفرق مذكور في «الكفاية»، فعلى هذا يمكن حمل كلام صاحب «النهاية» على الصورة الثانية، وإن كان الظاهر من قوله: «وإن كانت قائمة في يد الساعي»، هي الصورة الأولى. فعلى هذا لا يرد عليه الاعتراض المذكور؛ بل كلام المعترض على إطلاقه ليس بصحيح، بناء على الفرق المذكور.

وذكر قاضيخان في «شرح الزيادات» هذا[١] الفرق مبسوطًا، حيث قال: «إذا عجل خمسة من مائتين فأما إن حال الحول وعنده مائة وخمسة وتسعون، أو استفاد خمسة أخرى، فحال على مائتين أو انتقص من الباقي درهم فصاعدًا، ففي الفصل الأول إن كانت تلك الخمسة قائمة في يد الساعي، فالقياس ألا تجب الزكاة، ويأخذ الخمسة من الساعي، وفي «الاستحسان» تجب الزكاة، لأن يد الساعي في المقبوض يد المالك قبل الوجوب، فقيامه في يده كقيامها في يد المالك، لكنه لا يملك الاسترداد قبل الحول، لأنه عيّنها زكاة في هذه السنة، فما دام احتمال الوجوب قائمًا، لا يكون له أن يسترد، كمن نقد الثمن في البيع بشرط الخيار للبائع لا يمكنه الاسترداد[٢].

وكذا لو كان الساعي استهلكها أو أنفقها على نفسه قرضًا، تجب الزكاة، لأن بذلك وجب المثل في ذمته، وذلك كقيام العين في يده.

وكذا تجب الزكاة لو أخذ الساعي عمالة، لأن العمالة إنما تكون في الواجب، لأن قبضه للواجب يكون للفقراء، فيتحقق حينئذ سبب العمالة، وما قبضه غير

---

(١) في ب: هو.
(٢) في ب: أخذها.

واجب[١]، بخلاف ما إذا كان[٢] الساعي صرفها إلى الفقراء أو إلى نفسه وهو فقير، فإنه لا تجب الزكاة حينئذ.

ولو ضاعت من الساعي قبل الحول ووجدها بعده، لا تجب الزكاة، وللمالك أن يستردها كما لو ضاعت من يد المالك فوجدها بعده، وإنما يملك الاسترداد، لأنه عينها لزكاة هذه السنة ولم تصر.

وفي الفصل الثاني إذا استفاد خمسة أخرى، فتم الحول على مائتين، تصير المؤدى زكاة في الوجوه المذكورة كلها من وقت التعجيل.

وفي الفصل الثالث إذا انتقص عما في يده، فلا تجب الزكاة في الوجوه المذكورة كلها، فيسترد إن كانت في يد الساعي، وإن استهلكها أو أكلها قرضًا أو بجهة[٣] العمالة، ضمن، ولو تصدق بها على الفقراء أو على نفسه وهو فقير، لا يضمن إلا إن تصدق بها بعد الحول، فيضمن عنده، علم بالنقصان[٤] أو لم يعلم. وعندهما إن علم. ولو كان نهاه ضمن عند الكل. انتهى ملخصًا[٥].

وفي «فتح القدير»[٦] ذكر هذا الفرق بأبسط منه، ومع هذا اعترض على «النهاية»، مع إمكان توجيه كلامه.

***

---

(١) في ب: الواجب.

(٢) سقطت من ج.

(٣) في ب، ج: لجهة.

(٤) في ب: بالنصاب.

(٥) تصحفت في أ، ج إلى: ملحقًا.

(٦) فتح القدير ٢/ ٢٠٤-٢٠٦.

[الثاني الضابط في هذا البحث: التعيين لتمييز الأجناس]

قوله: «وكذا لو كانا من رمضانين» قيل: «هذا مخالف لما سبق آنفًا من أنه لو كان عليه قضاء يومين من رمضانين، وجب التعيين، لاختلاف السبب؛ وأجاب عنه الحموي بأنه لم ينف التعيين ههنا؛ بل التعيين حاصل بقوله: «أول يوم وجب علي قضاؤه»، لانصرافه إلى اليوم الذي عليه من رمضان الأول». انتهى.

أقول: هذا لا يدفع المخالفة، لأنّ غايته ـ على ما ظهر من كلام المصنف ـ أولوية هذا التعيين لا وجوبه، والمذكور فيما سبق وجوبه.

والحاصل أنه حكم فيما سبق بوجوب التعيين، وههنا حكم بعدم وجوبه، فلا مدفع له إلا الحمل على الروايتين، ففي المختار من الرواية أنه غير واجب كما هنا، وفي غير المختار أنه واجب كما فيما سبق.

قوله: «حتى لو نوى القضاء لا غير جاز» لعدم وجوب التعيين. قيل: «هذا تفريع على ما قبل قوله: «وكذا لو كانا من رمضانين»، فيكون المراد لو نوى القضاء لا غير، وعليه قضاء يومين من رمضان، إذ لا يلزم من تشبيه يومين من رمضانين بيومين من رمضان، في كون النية نية أول يوم وجب عليه قضاؤه، التشبيه بها في الاكتفاء بنية القضاء لا غير. فلا يرد أن ما في «فتح القدير»[1] يدافع ما مهده[2] المصنف». انتهى.

أقول: فيه بحث: أما أولًا فلأنه خلاف ما يتبادر من كلام المصنف، وأما ثانيًا فلأن قضاء يومين من رمضانين مثل قضائهما من رمضان، على المختار في

(١) فتح القدير ٢/ ٣١٢.

(٢) في ب: بهذه.

عدم وجوب التعيين؛ فما يتفرع على المشبه به يصح تفرعه على المشبه أيضـًا على المختار، فلا حاجة إلى صرف كلامه إلى خلاف ما يتبادر منه.

قوله: «ولم يعين يوم القضاء جاز» هكذا ذكره في أول كتاب الصوم، ثم ذكر في باب ما يوجب القضاء والكفارة: لو كفّر بالصوم فصام أحدًا وستين يومًا عن القضـاء والكفارة، من غير تعيين يوم القضاء منها، قالوا: «يجزئه».

وفي تصويره إشكال، لأنه يفتقر إلى النية لكل يوم، فإذا كان الواقع نيته[١] في كل يوم القضاء والكفارة، فإنما يصح بالترجيح، على ما عرف فيما إذا نوى القضاء وكفارة الظهار أنه يقع عن القضاء، على قول أبي حنيفة وأبي يوسف، فإنهما يرجحان في مثله، ورجحا[٢] في صورة نية القضاء[٣] بأنه حق الله تعالى، بخلاف كفارة الظهار، فإنها يتوصل بها إلى حق نفسه، فيترجح القضاء هنا على كفارة الفطر بقوة ثبوته ولزومه، بخلاف كفارة الفطر.

وإذا كان كذلك فيقع اليوم الأول عن القضاء، وما بعده عن الكفارة، لأنه لم يبق عليه قضاء، فيلغو جمع القضاء مع الكفارة، ولو كان الواقع نية ذلك في اليوم الأول فقط، فهكذا[٤]، أو في الأخير فقط تعين الأخير للقضاء، للغو جمع الكفارة، إذ لم يبق عليه كفارة.

ولو وقـع ذلك في أثناء المدة، تعين اليوم الذي نوى كذلك للقضاء، وبطل ما قبله، وإن كان تسعة وخمسين يومًا، لانقطاع التتابع في الكفارة، فيجب عليه الاستيفاء. انتهى.

---

(١) في أ، ج: نية.
(٢) تصحف في ب إلى: ترجيحـًا.
(٣) زيد في ب بهذا الموضع: وكفارة الظهار القضاء.
(٤) في أ: فكهذا.

فظهر منه أن تعيين النية للقضاء موجود تقديرًا، فلا يرد عليه أن هذا مخالف لما سبق في أداء الكفارات، من أنه لا بد في الأجناس من تعيين النية، من حيث إنه لم يوجد فيه التعيين، مع أن القضاء والكفارة مختلفان.

ويدل على ما ذكرناه من أن التعيين موجود تقديرًا[1]، قول قاضيخان، فإنه ذكر هذه المسألة عن الفقيه أبي الليث، ثم قال: «فصار كأنه نوى القضاء في اليوم الأول، وستين يومًا عن الكفارة».

قوله: «لو عجل الزكاة عن أحد المالين» أي: السواد والبياض، على ما صرح به في «قاضيخان». وبهذا ظهر فساد تفسير الحموي المالين ههنا بالمختلفين، ولعله بنى[2] هذا التفسير على جعل السود والبيض مختلف الجنس، كما نقلنا عنه آنفًا. وهذا فساد آخر، كيف وإن «قاضيخان» و «فتح القدير»[3] صرحا بأن السود والبيض من جنس واحد؟!

ثم قال الحموي بعد التفسير المذكور: «بقي الكلام فيما إذا عجل زكاة أحد[4] النصابين المتفقين، كما إذا كان عنده أربعون مثقالاً من الذهب، فعجل زكاة واحد، ثم استحق أحدهما. ولا يخفى أنه إن استحق أحدهما لا بعينه، بأن استحق عشرون[5] مثقالاً من الأربعين.

ولا ريب في أن المعجل يكون عن الباقي، إذا كان كل نصاب مفرزًا عن الآخر، وعجل من عين أحدهما، ثم استحق المعجل عنه بعينه، فالظاهر أن

---

(١) في ب: تقريراً.
(٢) في أ، ج: مبني.
(٣) فتح القدير ٢/ ٢٠٧-٢٠٩.
(٤) سقطت من ج.
(٥) كذا في جميع النسخ.

المعجل لا يجزئ عن النصاب الباقي، ويكونان كالمختلفين، لانتهاض العلة المذكورة، وهي كونه لم يملك المعجل». انتهى. وهذا تقرير حسن.

قوله: «لأن في الاستحقاق عجل ما لم يكن ملكه» انتهى. وبهذا ظهر الفرق بين استحقاق المعجل عنه وهلاكه، ففي الهلاك يكون المعجل عن الباقي في متحد الجنس، كما تقدم آنفًا، وفي الاستحقاق لا يكون الباقي إلا في صورة واحدة. أعني استحق أحد النصابين لا بعينه من متحد الجنس، كما ذكرناه.

وبهذا ظهر أنه لا تدافع بين ما نقله عن «الخانية»، وبين ما ذكره آنفًا من قوله: «لو عجل خمسة سودًا عن مائتي درهم» إلى آخره... فإن هذا مبني على الهلاك، وما في «الخانية» على الاستحقاق.

قوله: «فبطل التعجيل» فإن قيل: إن المعجل يصير ملكه بالضمان، فالجواب أن كونه ملكه لم يظهر وقت تعجيله، وإنما ظهر بعد الضمان بطريق الاستناد،[1] فلا يكفي عن الباقي.

قوله: «وإن عجل عما تحمل[2] في السنة الثانية، لا يجوز» هكذا نقله في «فتح القدير»[3]، واعترض عليه بأن يقال: «وقد يقال: ليس في هذا أكثر من كونه عين المدفوع عنه، ولو كان المدفوع عنه في يده، فأخرج عنه عينًا قدر زكاته، وعنده من جنسه غيره أيضًا، لا يضر ويلغو تعينه، فكذا هذا، إذ لا فرق سوى أن المخرج عنه معدوم في الحال، وذلك لا يمنع الجواز، لأن جواز التعجيل لنُصِب ليست في ملكه يستلزم جوازه، والملزوم ثابت، فكذا الآخر» انتهى.

وأجاب عنه المصنف في «البحر»[4] بأن جواز التعجيل لنصب بعد ملك

---

(١) تصحفت في أ إلى: الاستنباد.

(٢) تصحفت في أ، ج إلى: تحتمل.

(٣) فتح القدير ٢/ ٢٠٧.

(٤) البحر الرائق ٢/ ٢٤١.

نصاب واحد، مقيد بما إذا ملك ما عجل عنه في سنة التعجيل، فلو كان عنده مائتا درهم فعجل زكاة ألف، فإن استفاد مالًا أو ربح حتى صارت ألفًا، ثم تم الحول وعنده ألف، فإنه لا[1] يجوز التعجيل، ويسقط عنه زكاة الألف؛ وإن تم الحول ولم يستفد شيئًا ثم استفاد، فالمعجل لا يجزئ عن زكاتها، فإذا تم الحول من حين الاستفادة كان له أن يزكي المستفاد. صرح به في «المبسوط»[2].

وبهذا ظهر وجه نفي الجواز في «فتاوى» قاضيخان، فيما إذا عجل شاتين عن الحوامل، وعما تحمل[3] في السنة الثانية، وذلك لأنه لما عجل عما تحمله في السنة الثانية، لم يوجد المعجل عنه في سنة التعجيل، ففقد شرط الجواز ـ وهو وجود المعجل عنه في ملكه سنة التعجيل ـ فلم يجز عما تحمله في السنة الثانية، وهو المراد من نفي الجواز، وليس المراد نفيه مطلقًا، لظهور أنه يقع عما في ملكه وقت التعجيل في الحول الثاني، فهو تعجيل زكاة ما في ملكه لسنتين، لأن التعيين في الجنس الواحد لغو.

هكذا ذكره، ثم قال بعد نقل مسائل «قاضيخان»: «وبما ذكرناه اندفع ما في «فتح القدير»[4] من الاعتراض على الفرع المنقول من «قاضيخان» هذا».

قوله: «كالمنذور» مثال الواجبات، فإنها مثل الفرائض في لزوم التعيين.

قوله: «والوتر» على قول الإمام، وقالا: «إنه سنة»، وهو رواية عن أبي حنيفة، وعنه في رواية أنه فرض، والصحيح أنه واجب، ومعنى كونه سنة أن وجوبه ثبت بالسنة.

---

(١) سقطت (لا) من ب.
(٢) المبسوط للسرخسي ٣/ ٢٣-٢٤، ٣٢.
(٣) في أ، ج: تحتمل.
(٤) فتح القدير ٢/ ٢٠٧.

قوله: «وينوي الوتر» بيان لكيفية التعيين.

قوله: «في صلاة الجنازة» ينوي الصلاة لله تعالى، ولو لم يعرف الجنازة ذكرًا أو أنثى، يقول: «أصلي مع الإمام على الميت الذي يصلي عليه».

قوله: «لأي تلاوة سجدها» يعني لو كان عليه سجدات تلاوته، وذلك بأن كرر آية واحدة، أو قرأ آيات السجدة[١]، ففي الأول إن كرر في مجلس واحد كفت سجدة واحدة للتداخل، لاتحاد المجلس، وإن كررها في مجالس[٢] لا يكفيه السجدة الواحدة لعدم الجامع؛ بل يسجد حسب عدد القراءات، لكن لا يلزمه التعيين بأن هذه السجدة لهذه القراءة وتلك لهذه.

حتى لو قرأ القرآن كله في مجلس واحد، يلزم أربع عشرة سجدات[٣]، حسب عدد آية السجدة، وهو أربع عشرة، ولا يلزمه التعيين بأن هذه السجدة لهذه الآية، لأن كلها من جنس واحد. أعني جنس سجدة[٤] التلاوة، وأما نية التعيين لسجدة التلاوة، فلا بد منه دفعًا للتزاحم من سجدة الشكر والسهو، على ما صرح به المصنف في باب شروط الصلاة.

قوله: «إنها تصح بمطلق النية» لأن مطلق اسم الصلاة ينصرف إلى النفل، لأنه الأدنى منزلة، فيتعين، وذلك بأن يقول: «نويت الصلاة».

قوله: «والصحيح[٥] المعتمد عدم الاشتراط» احتراز عن قول جماعة:

---

(١) في ب: السجدات.

(٢) تصحفت في أ، ج إلى: مجلس.

(٣) كذا في جميع النسخ، والصواب: سجدة.

(٤) في ب: سجدات.

(٥) في ب: المصحح.

«إنه لا يكفيه مطلق النية، لأن السنية[١] وصف زائد على أصل الصلاة، كوصف الفرضية[٢]، فلا يحصل بمطلق النية مثلها».

وجه الصحيح أن معنى السنية كون النافلة مواظبًا عليها من النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم -، بعد الفريضة[٣] المعينة أو قبلها، فإذا أوقع المصلي (النافلة في ذلك المحل، صدق عليه أنه فعل الفعل المستمر[٤] سنة، بلا حاجة إلى زيادة)[٥] التعيين.

والحاصل أن وصف السنية يحصل بنفس الفعل على الوجه الذي فعله ﷺ، وهو إنما كان يفعل على ما سمعت، فإنه ﷺ لم يكن ينوي السنة، وإلا لنقل[٦] إلينا؛ بل الصلاة لله تعالى، فعلم أن وصف السنة ثبت بعد فعله ﷺ على ذلك الوجه، تسمية منا لفعله ﷺ المخصوص سنة، لا أنه وصف (بعد فعله)[٧] يتوقف حصوله على نيته[٨]. كذا في «فتح القدير»[٩].

وقال في «قاضيخان» في فصل التراويح: «إن الصحيح اشتراط تعيين النية في السنن والتراويح»، فاختلف التصحيح فيها.

قوله: «ويتفرع عليه» أي: على الصحيح المعتمد في السنن.

---

(١) تصحفت في ج إلى: النية.
(٢) في ب: الفريضة.
(٣) تصحفت في ج إلى: الفرضية.
(٤) في ب: المسمى.
(٥) سقط ما بين القوسين من ج.
(٦) في ب: ينقل.
(٧) سقط ما بين القوسين من ب، ج.
(٨) في ج: نية.
(٩) فتح القدير ١/ ٢٦٧.

قوله: «كانت عن سنة الفجر على الصحيح» أي: على اختيار بعض مشايخنا، فإن التصحيح عند بعض كـ «قاضيخان» و«الخلاصة» ومن تبعهما، أنه لا ينوب عنها لعدم التعيين، كما ذكرناه آنفًا من أن الصحيح عندهم اشتراط التعيين في السنن.

قوله: «فبعيد» أي: عن الصواب. قيل: «إذا لم تكن عن سنة الفجر، فهل يقطع[1]»؟ قالوا: «لا؛ بل يكمل ركعة أخرى، لأن البتراء[2] ممنوعة». فإن قيل: «فهلا[3] يلزم التطوع بعد طلوع[4] الفجر» ! أجيب بأنه ضمني، والممنوع قصدي[5].

قوله: «لأن السنة لا بد من الشروع فيها في الوقت» أي: بتحريمة مبتدأة أولًا على المختار، فلا ينتقض بما ذكر في الفتاوى من أنه إذا صلى أربع ركعات تطوعًا، فوقع ركعتان قبل الطلوع وركعتان بعده، قالوا: «تنوب عن سنة الفجر عندهما، وفي رواية عن أبي حنيفة، وبه يفتى على ما في «الخلاصة»»، وقيل: «لا تنوب عنها، لأن السنة تؤدى بتحريمة مبتدأة».

قوله: «بضم سادسة» أي: إن قيد الخامسة بالسجدة، وإلا فيعود ويقعد ويسلم ويسجد للسهو.

قوله: «وهذا» أي: عدم كون الركعتين عن سنة الظهر.

قوله: «لكون السنة لم تشرع إلا بتحريمة مبتدأةٍ» انتهى. فيه أنهم صرحوا أنه لو صلى أربع ركعات تطوعًا، فوقع ركعتان قبل طلوع الفجر وركعتان بعده، فالركعتان الواقعتان بعده تنوب عن سنة الفجر على المفتى به كما تقدم، مع أنه لم

---

(١) في ج: ينقطع.

(٢) تصحفت في ب إلى: النية.

(٣) في ب: فهل.

(٤) سقطت من ج.

(٥) في ج: قطعي.

يكن بتحريمة مبتدأة.

قوله: «فصحح قاضيخان الاشتراط» حيث قال في «فتاواه»: «إن نوى التراويح أو سنة الوقت أو قيام الليل في رمضان، جاز؛ كما لو نوى الظهر أو فرض الوقت عند أداء الظهر؛ وإن نوى الصلاة أو صلاة التطوع اختلف المشايخ فيه حسب اختلافهم في سنن المكتوبات: قال بعضهم: «يجوز أداء السنن بنية الصلاة وبنية التطوع»، وقال بعضهم: «لا يجوز». وهو الصحيح لأنها صلاة مخصوصة، فيجب مراعاة الصفة للخروج عن العهدة، وذلك بأن ينوي السنة أو ينوي متابعة النبي ـ صلى الله تعالى عليه وسلم ـ كما في المكتوبة» انتهى. فالصحيح المعتمد عند قاضيخان، اشتراط التعيين في التراويح والسنن، لا في التراويح فقط.

قوله: «كما في «فتح القدير»(١)» قال فيه: وقد حصلت مقاولة في كتابة بعض أشياخ حلب أن الأربع التي تصلى بعد الجمعة، ينوى بها آخر ظهر أدركت وقته ولم أؤده بعد في موضع يشك في صحة الجمعة، إذا ظهر صحة الجمعة تنوب عن سنة الجمعة، وأنكره الآخر.

واستفتي بعض أشياخ مصر، فأفتى بعدم الإجزاء، فقلت: هذه الفتوى تتفرع على اشتراط تعيين السنة في النية، وما قاله الحلبي بناء على التحقيق، فإنه إذا نوى آخر ظهر فقد نوى أصل الصلاة بوصف، فإذا انتفى الوصف في الواقع، وقلنا على المختار من المذهب: إن بطلان الوصف لا يوجب بطلان أصل الصلاة، يعني نية أصل الصلاة، وبها تتأدى السنة؛ ثم راجعت المفتي المصري وذكرت له هذا، فرجع دون توقف.

ولا يخفى عليك تقييد وقوعها عن السنة إذا صحت الجمعة، بما إذا لم يكن عليه ظهر فائت. انتهى. يعني إذا كان عليه ظهر فائت فإنه يقع عنه لا عن سنة الجمعة.

---

(١) فتح القدير ١/ ٢٦٧.

وهل يلزمه ضم سورة في الركعتين الأخريين كما في الأوليين، أو لا يضم؟ قالوا: «يضم، لأنه إن كان عليه ظهر فائت فلا يضره، وإلا فيلزمه لكونه نافلة؛ ثم معنى كونها نائبة عن سنة الجمعة، أنه لو لم يصلِّ أربعًا بعد الجمعة بنية السنة، وصلى هذه الأربع بنية آخر ظهر، كانت نائبة عن السنة.

قوله: «فينبغي أن يقال فيها» أي: في الأربع المؤداة بعد الجمعة بالنية المذكورة أنها يكون عن سنة الجمعة، على أصل[1] الإمامين من أن بطلان الوصف لا يستلزم بطلان الأصل، فيكون عن السنة عندهما، خلافًا لمحمد، فإنها لا يكون عن السنة عنده، بناء على أصله من أن بطلان الوصف يستلزم بطلان الأصل.

قوله: «ولم أر من نبّه عليه» فيه أنهم قد صرحوا أن صوم النفل يجوز بنية النفل وبنية مطلقة، كما في «الوقاية»، اللهم إلا إن أراد بالسنة في باب الصوم غير النفل.

قوله: «وفي صلاة الجمعة» عطف على قوله: «في اليوم والليلة».

قوله: «والتراويح» عطف على قوله: «والسنن».

قوله: «وصلاة الكسوف على الصحيح» وفي «شرح مسلم» للنووي: أجمعوا على أنه سنة. قيل: «فرادى»، وقيل: «بجماعة». وهو الأصح. انتهى. وذكر المصنف في «الشرح» ما يدل على أنها واجبة.

قوله: «وستة[2] بعد ركعتي المغرب» لقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «من صلى بعد المغرب ستَّ ركعاتٍ كُتِبَ من الأوَّابين»، وتلا قوله – تعالى –: (إنه كان من الأوَّابين)[3].

---

(١) تصحفت في ب إلى: أفضل.

(٢) سقطت من ج.

(٣) الصواب: ﴿فَإِنَّهُۥ كَانَ لِلْأَوَّٰبِينَ غَفُورًا ﴿٢٥﴾﴾ [الإسراء: ١٧/ ٢٥].

وفي «التجنيس»: إنه يستحب أن يصلي الست بثلاث تسليمات، بناء على أن الأفضل عند الإمامين في صلاة الليل، الإتيان[١] بتسليمة، وقيل: «أربع تسمى صلاة الأوابين».

قوله: «وينوب عنها كل صلاة أداها» فرضًا أو سنة، بلا حاجة إلى التعيين.

قوله: «وركعتا الإحرام» وقيل: «إنهما سنتان»، ويوفق[٢] بينهما بحمل السنة على الزوائد[٣].

قوله: «كتعيين مكان الصلاة» حتى لو صلى صلاة الظهر - مثلًا - في غير ما عينه من مكان أو زمان، جاز.

قوله: «لأن التعيين ليس بشرط» لأن عدد الركعات متعين بتعيين الصلاة، فيكون التعيين لغوًا، فلا يضر الخطأ فيه.

قوله: «وكما إذا عين الإمام من يصلي به» وهذا لأن الإمامة تصح بدون نيتها، كما تقدم، خلافًا للكرخي.

قوله: «ومنه ما إذا عين الأداء» انتهى. بأن يقول مثلًا: «نويت أداء الظهر»، فبان أن الوقت خرج، وكذا عكسه. وهذا لأن تعيين الأداء ليس بشرط، لأن الوقت يستدعيه؛ وكذا نية القضاء على وجه سبق بيانه يغني عن تعيين القضاء، فلا يضر فيه الخطأ.

قوله: «وعلى هذا الشاهد إذا ذكر ما لا يحتاج إليه» وكذا المدعي إذا ذكر ما لا يحتاج إليه، فأخطأ فيه، لا يضره، لما ذكره في شهادات «البزازية»: سئل الإمام

(١) تصحفت في أ، ج إلى: الإثنان.
(٢) تصحفت في ب إلى: يوقف.
(٣) تصحفت في أ، ج إلى: الزوابر.

السغدي عمن ادعى أرضًا، وذكر حدودها، وقال: «يبذر فيها خمسون مكاييل»[١]، والشهود -أيضـًا- ذكروا الحدود كذلك، وقالوا: «يبذر فيها خمسون مكاييل»[٢]، وأصاب الكل في الحدود، لكن لا يسع فيها إلا عشرة مكاييل. قال: تقبل، لأن ذكر المقدار لا يحتاج إليه بعد ذكر الحدود، وذكر ما لا يحتاج إليه وعدمه سواء. قيل له: «أجاب فلان بخلافه»، فقال: «أخطأ، والصحيح ما قلت».

وقيل: «المسألة على التفصيل: إن شهدوا بحضرة الأرض، وأشاروا إليها، وأخطأوا في مقدار ما يبذر فيه، تقبل ـ وهو الوصف ـ؛ وإن شهدوا بغيبة الأرض، لا، لأن الشهادة بملك موصوف، والوصف معدوم.

والأشبه عدم القبول مطلقًا، لأنهم إما مخطئون أو كاذبون في الشهادة، وعدم كونه يحتاج[٣] إليه لا يدفع الخلل، ألا يرى أن الشاهد بالملك المطلق إن أطلق بناء على اليد والتصرف، يسوغ له ذلك وتقبل؛ وإن بين أن شهادته بناء على الرؤية لا تقبل، وإن كان ذكر المطلق غير محتاج إليه». انتهى

أقول: إنهم مخطئون لكن فيما لا يحتاج إليه، والخطأ فيما لا يحتاج إليه لا يضر، وعدم القبول في مادة النقض من جهة تفسيرهم الشهادة، لا من جهة خطئهم فيما لا يحتاج إليه، إذ بالتفسير المذكور يقع في قلب الحاكم شبهة، (فيرد)[٤] شهادتهم، كما ذكر في كتاب «الشهادات»، فالأشبه القبول.

قوله: «قال في «البزازية»» انتهى. ذكره في كتاب الشهادات بعين هذا اللفظ، ثم قال: «أصله في «الجامع الصغير»: اختلفا في لون الدابة في دعوى سرقة، تقبل

(١) كذا في جميع النسخ. والصواب: مكيالاً.

(٢) كذا في جميع النسخ. والصواب: مكيالاً.

(٣) في أ، ج: محتاجًا.

(٤) كتب في أ، ج بدل هذه الكلمة: فيه و.

عنده، لأنه كالسكوت عن ذكر اللون، ولو اختلفا في الذكورة والأنوثة، لا تقبل بالإجماع. وفي الغصب: لو اختلفا في لون الدابة يمنع إجماعًا» انتهى.

فعلم منه أن كون ذكر اللون مما لا يحتاج إليه في دعوى السرقة، لا في دعوى الغصب، وكذا لا يشترط ذكر اللون في دعوى استهلاك الدابة والشهادة عليه.

ثم اعلم أن مقصود المصنف من هذا النقل، بيان أن الخطأ فيما لا يحتاج إليه لا يضر. وفيه نظر إذ لا يلزم من عدم ضرر التناقض فيما لا يحتاج إليه، ألا يضر الخطأ فيما لا يحتاج إليه، إذ التناقض فيما لا يحتاج إليه ليس عين الخطأ فيما لا يحتاج إليه، ولا مستلزمًا له، لاحتمال أن الخطأ في صورة التناقض فيما ذكره الشهود، من اللون قبل الشهادة، لا فيما ذكروه عند الشهادة؛ فالأولى أن يذكر في الاستشهاد على ما نحن فيه، ما نقلناه آنفًا من «البزازية» من مسألة الأرض.

قوله: «ومن ذلك» أي: فيما[1] يضر الخطأ في تعيينه فيه، أن الكلام في الخطأ في تعيين ما شرط فيه التعيين، وتعيين الإمام، ليس بشرط؛ بل يكفي نية الاقتداء بالإمام القائم في المحراب، كائنًا من كان، كما ذكره.

فإن قيل: «مراده مجرد تمثيل ما يضر الخطأ في تعيينه، لا تمثيل ما يضر الخطأ في تعيين ما شرط التعيين فيه»، قلنا: فعلى هذا ينتقض إطلاق قوله السابق: «الخطأ فيما لا يشترط التعيين لا يضر».

قوله: «والغلط في تعيين الوقت لا يضر» لأن تعيين الوقت في الأداء ليس بشرط. وفيه أن الأولى والأنسب ذكره فيما لا يشترط فيه التعيين، عقيب الضابط، ولا وجه لتأخيره إلى هنا، كيف وإن ما ذكره عقيبه من قوله: «ومثله في الصوم» انتهى، مرتبط بما قبله، فيكون ذكره أجنبيًا بينهما، كما سيأتي بيانه.

---

(١) كذا في جميع النسخ، ولعلها: مما.

لا يقال: «هذا مخالف لما سبق في الضابط الأول من أنه إذا نوى ظهر يوم السبت عن ظهر يوم الخميس، لا يجوز»، لأن المراد بما سبق أنه إذا نوى ظهر يوم السبت عن قضاء ظهر يوم الخميس، وذلك بأن قال: «نويت ظهر يوم السبت»، ومراده قضاء ظهر يوم الخميس، فصار[1] من قبيل الخطأ من القضاء إلى الأداء.

فلا يجوز عن القضاء، لأن تعيين الوقت في القضاء شرط، فيضر فيه الخطأ، ويكون عن ظهر يوم السبت، إن لم يؤد بعد.

والمراد بما نحن فيه ـ أي: مسألة «الخانية» ـ أنه نوى ظهر اليوم الذي هو فيه، وظن أن ذلك اليوم يوم الثلاثاء؛ ثم تبين أنه في يوم الأربعاء، وأن الظهر[2] منه، وليس عليه قضاء ظهر آخر، فالخطأ حينئذ في الوقت، وذا لا يضر.

قوله: «ومثله في الصوم لو نوى قضاء يوم الخميس» انتهى. أي[3]: مثل الخطأ في تعيين إمامه جزمًا أو ظنًا، كما في المسألتين المذكورتين قبيل مسألة «التاتارخانية»، كما هو المذكور في «قاضيخان» و «فتح القدير»[4]. وذكر مسألة «الخانية» بينهما[5]، مما لا وجه له، كما أشرنا آنفًا.

استشكل في هذه المسألة بما ذكره[6] في الضابط الأول، من أنه لو كان عليه قضاء يوم بعينه، فصامه بنية يوم آخر، جاز.

وأجيب عنه بوجوه:

---

(١) في ج: قضاء.

(٢) في ب: ظهر.

(٣) سقطت من ب.

(٤) فتح القدير ١/ ٢٦٩.

(٥) في ج: قبلهما.

(٦) في ج: ذكرناه.

الأول: أن كلمة «لا» في قوله: «لا يجوز»، سهو، والصواب أن يقول: «يجوز».

الثاني: أن المراد بالغير في قوله: «فإذا عليه غيره»، ما كان غيره من رمضان آخر؛ أما إذا كان من رمضان واحد فإنه يجوز، كما ذكره في الضابط الأول.

الثالث: أن المراد بيوم الخميس ههنا يوم الخميس مطلقًا، لا الخميس المعين؛ والمراد باليوم في الضابط الأول هو اليوم بعينه، كما دل عليه لفظه في الموضعين، فلا منافاة بينهما.

أقول: كل من هذه الوجوه مخالف لما ظهر من «قاضيخان» و «فتح القدير»[1]، حيث قال فيه: «ينبغي أن ينوي القائم في المحراب، كائنًا من كان؛ ولو لم يخطر بباله أنه زيد أو عمرو، جاز اقتداؤه؛ ولو نوى بالإمام القائم، وهو يرى أنه زيد وهو عمرو صح اقتداؤه، لأن العبرة لما نوى لا لما يرى، وهو نوى الاقتداء بالإمام القائم، بخلاف ما لو نوى الاقتداء بزيد فإذا هو عمرو، ولا يجوز لأن العبرة لما نوى.

ومثله في الصوم لو نوى قضاء يوم الخميس، فإذا عليه غيره، لا يجوز؛ ولو نوى قضاء ما عليه من الصوم وهو يظنه يوم الخميس وهو غيره، جاز». انتهى بعبارته.

وهكذا ذكره في «قاضيخان» -أيضًا-، فإنه ذكر مسائل الصلاة، ثم قال: «ومثله في الصوم إذا قال: «نويت أن أقضي صوم يوم الخميس»، فإذا عليه صوم يوم آخر، لا يجوز؛ ولو نوى قضاء ما عليه من الصوم وهو يرى أن عليه صوم يوم الخميس، فإذا عليه صوم يوم آخر، جاز» انتهى.

فعلم من هذين النقلين أن ما ذكره المصنف من مسألتي الصوم، نظير مسألتي

---

(١) فتح القدير ١/ ٢٦٩.

الصلاة اللتين ذكرهما قبيل مسألة «التاتارخانية»، (لا نظير مسألة «الخانية»)[(١)]؛ وعلم -أيضـًا- أن كلمة «لا» واقعة موقعها، والحكم بأنه سهو باطل، وأن[(٢)] المراد بالغير هو الغير من رمضان واحد، لا من رمضانين، كما ظنه المجيب؛ وكذا المراد بيوم الخميس هو يوم الخميس بعينه، لا مطلقًا، كما ظنه المجيب، لأنه هو الظاهر المتبادر من كلام «قاضيخان» و «فتح القدير»[(٣)].

فالحق في الجواب عن الإشكال، أن المراد بما ذكر في الضابط الأول، هو المسألة الثانية التي ذكرها بقوله: «ولو نوى قضاء ما عليه من الصوم، وهو يظنه يوم الخميس، وهو غيره، جاز».

ويدل عليه كلامه فيما سبق، فإنه قال فيه: «لو كان عليه قضاء يوم بعينه، فصامه بنية يوم آخر» انتهى. فإن الضمير في قوله: «فصامه» راجع إلى ما كان عليه من قضاء الصوم، لا إلى يوم بعينه، فكأنه قال: «لو نوى ما عليه من الصوم بظن يوم الخميس مثلًا، وهو غيره، جاز»، فعلى هذا الإشكال بين كلاميه أصلًا.

قوله: «ولو كان يرى شخصًا» هذه الرؤية بصرية لا قلبية، وبذلك حصل الفرق بينه وبين المسألة السابقة، من أنه لو نوى الاقتداء بالإمام القائم، وهو يرى أنه زيد. انتهى. فلا استدراك كما ظن.

قوله: «فَلَغتِ التَسمية» لأن الإشارة فوق التسمية في التعريف، لأنه في معنى وضع اليد على الشيء، فلا يحتمل الغير، بخلاف التسمية فإنها من باب استعمال اللفظ، فيجوز أن يطلق ويراد غير ما وضع له مجازًا.

قوله: «وكذا لو كان آخر الصفوف لا يرى شخصه» انتهى. اعترض عليه

(١) سقط ما بين القوسين من ب.
(٢) تصحفت في ب إلى: لا.
(٣) فتح القدير ١/ ٢٦٩.

بوجهين: أحدهما: أنه يخالف ما ذكره سابقًا في الحكم، وهو ما إذا نوى الاقتداء بزيد فإذا هو عمرو، لا يجوز، وهما متحدان؛ وثانيهما: أنه عين ما ذكره سابقًا من قوله: «ولو نوى الاقتداء بالإمام القائم، وهو يرى أنه زيد وهو عمر، صح اقتداؤه».

والجواب عن الأول أنه في المسألة الأولى نوى الاقتداء بزيد، وفي هذه المسألة نوى الاقتداء بالإمام القائم في المحراب، لكنه ظن أنه زيد، فالخطأ فيه في ظنه لا فيما نواه؛ وفي المسألة الأولى فيما نواه لا في ظنه، فلا اتحاد بينهما؛ وعن الثاني أنه نوى (في هذه المسألة)[١] الإمام القائم في المحراب، وفي المسألة السابقة نوى الاقتداء بالإمام القائم، أي: الحاضر[٢] مطلقًا، فاختلفا بهذا المقدار، فلا استدراك.

قوله: «وفي مثل ما ذكرنا في الخطأ في تعيين الميت» انتهى. فإذا نوى الصلاة على فلان الميت وهو غيره، لا يصح؛ وإذا نوى الصلاة على هذا الميت وهو يظن أنه زيد وهو غيره، يصح؛ وإذا نوى أنه ذكر وهو أنثى أو بالعكس، لا يصح.

قوله: «والإشارة هنا لا تكفي» هذا مخالف لما في «البزازية»، حيث قال: «لو قال: «اقتديت بهذا الشاب، فإذا هو شيخ، أو على العكس، لا يجزئه، وقيل: «يجوز، لأن العبرة في الإشارة للمشار إليه لا بالصفة»».

وفي «الخلاصة»: «لو قال: «اقتديت بهذا الشاب»، فإذا هو شيخ، صح الاقتداء، وعلى القلب لا يصح؛ (وقيل:)[٣] في الوجهين» انتهى.

فعلى[٤] هذا قوله: « لأنها لو[٥] لم تكن إشارة إلى الإمام، وإنما هي إلى شاب

---

(١) سقط ما بين القوسين من ج.
(٢) في أ: الحاظر، وفي ج: الخاطر.
(٣) سقط ما بين القوسين من ب.
(٤) في ج: فعلم.
(٥) سقطت من أ، ب.

أو شيخ»، ممنوع، لأن الإشارة إنما هي إلى الذات لا إلى الصفة، كما صرح به في «البزازية»؛ ووصف الشاب والشيخ (تسمية لا إشارة)[١]، والتسمية لغو عند الإشارة، كما صرح به آنفًا؛ أو[٢] لعله أشار بالتأمل إلى هذا. وتفصيل مباحث الإشارة سيأتي في أحكامها.

قوله: «ويصلّيها ظهرًا عنده» بناء على أن شرط الجمعة و[٣]هي الجماعة، فإنه في أكثرها، فلا يكون مدركًا لها، لأن للأكثر حكم الكل، لكن هذا خلاف مذهبه، فإن الجماعة شرط لانعقاد الجمعة عنده، كما هو كذلك عند أبي يوسف، لا شرط لأدائها، وقد انعقدت بالجماعة فتصح، لأن دوامها ليس بشرط.

قوله: «والمذهب أنه يصليها جمعة» أي: يتمها جمعة لا ظهرًا. وهو مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف، لأنه أدرك الجمعة في حالة التشهد أو سجود السهو، حتى شرطت نية الجمعة في تلك الحالة، ومدرك الشيء يبني باقيه عليه، بخلاف الظهر فإنه صلاة لا يصح بناؤها على صلاة أخرى وهي الجمعة. ووجود الجماعة في حق الإمام وجودها في حق المأموم أيضـًا، فاستجمعت الشرائط.

ثم إذا قام هذا المسبوق إلى قضاء ما سبق، كان مخيرًا في القراءة، إن شاء جهر وإن شاء خافت[٤]. واختلفوا في جواز سجود السهو في الجمعة: قيل: «نعم»، وقيل: «لا». والمصنف أشار إلى جوازه. وفي «السراج»: المختار عند المتأخرين ألا يسجد الإمام في الجمعة والعيدين للسهو.

قوله: «فلا استثناء» أي: استثناء المذكور، وإلا فهنا استثناء آخر:

---

(١) في أ بدل ما بين القوسين: تسميته للإشارة.

(٢) في ب: (و).

(٣) كذا. ولعل الصواب حذفها.

(٤) تصحفت في ب إلى: خفت.

فمنه أنه لو طاف بنية التطوع في أيام النحر، وقع عن الفرض، كما صرح به في البحث الثامن؛ ومنه أنه لو صام يوم الشك تطوعًا، فظهر أنه من رمضان كان عن رمضان.

ومنه ما إذا قام إلى الخامسة في صلاة الظهر ساهيًا بعد ما قعد الأخيرة، فإنه يضم سادسة، ويكون الركعتان نائبتين عن سنة الظهر على قول.

ومنه ما إذا نوى تطوعًا بعد طلوع الفجر كان عن سنة الفجر، فقد نوى في الكل خلاف ما أدّى.

قوله: «وأما إذا لم يكن المنوي من العبادات المقصودة» عطف على قوله: «فإن كان عبادة»، في صدر البحث.

قوله: «في الوضوء لا ينويه» أي: لا ينوي الوضوء؛ بل ينوي ما لا يصح إلا بالطهارة من العبادات[1] أو رفع الحدث، كما هو المذهب.

قوله: «بناء على عود الضمير إلى الوضوء» إشارة إلى أن اعتراض الزيلعي[2] لا يرد، بناء على عود الضمير إلى المتوضئ.

قوله: «مثل سجدة التلاوة» (اعترض عليه بأن)[3] سجدة التلاوة ليست قربة مقصودة لذاتها، حتى لو تلاها في وقت مكروه جاز أداؤها في وقت مكروه.

وأجيب عنه بأن مرادهم أن هيئة السجود المخصوصة، ليست بمقصودة لذاتها عند التلاوة؛ بل لاشتمالها على معنى التواضع، فلا ينافي كونها عبادة مقصودة لذاتها، على معنى أنها شرعت ابتداء تقربًا لله تعالى، وهو المراد ههنا.

---

(١) في ب: العبادة.

(٢) تبيين الحقائق ١/ ٥.

(٣) سقط ما بين القوسين من ب.

[الثالث في بيان ما شرعت لأجله]

فإن قيل: «إنه لو تيمم بنية الطهارة أو الوضوء، جازت الصلاة معه، مع أن الطهارة ليست عبادة مقصودة لا تصح إلا بالطهارة»، أجيب عنه بأنها لما شرعت لأجل الصلاة، كانت له[1] (نية للصلاة)[2] نفسها. ولنا فيه جواب حسن، ذكرناه فيما تقدم قبيل الضابط الأول.

قوله: «فعند العامة لا يجوز، وصححه الحدادي في «الجوهرة»». قال المصنف في «الشرح»: «وصرحوا بأنه لو تيمم لدخول المسجد، أو لقراءة القرآن، أو مس المصحف، أو زيارة القبور، أو دفن الميت، أو الأذان، أو الإقامة، أو السلام أو ردّه، أو للإسلام، لا تجوز الصلاة بذلك التيمم عند بعض المشايخ، لأن بعضها ليس بعبادة مقصودة».

والإسلام وإن كان عبادة مقصودة، لكن يصح بدون الطهارة. هكذا أطلقوا في قراءة القرآن المنع، وفي «المحيط» أطلق الجواز، وفي «السراج»: الأصح أنه لا يجوز له أن يصلي إذا تيمم لقراءة القرآن.

والحق التفصيل فيها، فإن تيمم لها وهو جنب، جاز أن يصلي به سائر الصلاة، كذا في «البدائع» و«غاية البيان»، ولم يفصل في دخول المسجد بين أن يكون جنبًا أو محدثًا، مع أن كلًّا منهما تبع للصلاة، فالأولى أن يقال: الشرط كون المنوي عبادة مقصودة أو جزاءها، وهو لا يحل إلا بالطهارة، فالقراءة جزء من العبادة المقصودة، إلا أنه إذا كان جنبًا وجد الشرط الأخير، وهو عدم حل الفعل إلا بالطهارة، فكمل الشرط، فجازت الصلاة، وإن كان محدثًا عدم الشرط الأخير، فلم تجز الصلاة به.

---

(١) في ب: لها.

(٢) في ب بدل ما بين القوسين: بنية الصلاة.

الرابع في صفة المنوي

قوله: «ينوي الفريضة» في الفرض لا يكفيه نية الصلاة مطلقًا، لأن الصلاة تتنوع إلى فرض ونفل؛ بل لا بد من نية الفرض كما لا بد من تعيين الفرض، حتى لو نوى الفرض وحده لا يجوز.

والحاصل أنه لا بد في الفريضة من ثلاث: نية بنية الصلاة، وبنية الفرض، وبنية التعيين كما ذكره.

وفي «قاضيخان»: وإن كان مفترضًا، فإن كان منفردًا لا يكفيه نية الصلاة؛ بل لا بد من نية الفرض، لأن الفرض مشروع كما أن النفل مشروع، فلا يتعين الفرض، ولا يكفيه -أيضًا- نية الفرض، لأن الفرض أنواع، فلا بد من التعيين. انتهى. وهكذا في «الخلاصة» أيضًا.

فعلى هذا تفريع قوله: «حتى لو نوى الفرض يجزئه على الحكم بلزوم النية الثلاثة» فاسد؛ بل هذا النقل عن «المجتبى» خطأ، كيف وإن عبارة «المجتبى» هكذا: «وإذا نوى الظهر أو العصر جمع هذه الوجوه الثلاثة» انتهى.

والذي ظهر منه كفاية نية الظهر بلا اشتراط نية التعيين، وهو الأصح المختار عنده، كما تقدم في أول البحث الثالث، فلا يصح تفريعه على ما قبله.

قوله: «والواجبات كالفرائض» أي: في لزوم التعيين لإسقاط الواجب، بأن قال: «نويت الوتر»، فإنه تعيين له[1] بلا حاجة إلى ذكر الواجب، كيف وقد تقدم أنه ينوي الوتر لا الواجب؟! ولو لم يكن تعيينًا لما جاز ذلك.

قوله: «ونيته مباين» اعترض عليه بأنه لم يذكر فيما تقدم أنها تصح بنية مباين،

---

(١) زيد في ب بهذا الموضع: بلا تعيين له.

والجواب أن مراده بالمباين المغاير له لا المنافي، فيصدق على ما أدي بنية التهجد فيما وقع بعد الطلوع، وعلى ما أدي بنية آخر ظهر عليه، (حيث صحت)[١] الجمعة. وقد وقع عن سنة الجمعة كما تقدم.

قوله: «وتفرع على اشتراط نية[٢] الفريضة» انتهى. ولا يخفى عليك أن الفروع المذكورة، كما تتفرع على اشتراط نية الفريضة، كذلك تتفرع على اشتراط نية التعيين في الفرائض، كما فعله في «البحر»[٣].

قوله: «فإن نوى الفرض في الكل جاز» وفي صلاة «فتاوى الظهيرية»: أمّ[٤] غيره وهو لا يعلم الفرائض من النوافل، فصلى[٥] ونوى الفرض في الكل، جازت صلاته؛ أما صلاة القوم ففي كل[٦] صلاة ليس لها سنة قبلها، كصلاة العصر والمغرب والعشاء، تجوز أيضاً، وفي كل صلاة قبلها سنة مثلها، كصلاة الفجر والظهر، لا تجوز. انتهى. وهذا لأنه[٧] يلزم في الأول اقتداء المفترض بالمتنفل، وذا لا يجوز بخلاف الثاني.

قوله: «وإن لم يظن ذلك فكل» انتهى. لأن ما صلاه حينئذ[٨] ينصرف إلى صلاة الإمام[٩]، وإن لم يعرف ما صلاه الإمام، لأن الأصح جواز صلاة المقتدي

---

(١) كتب بدل ما بين القوسين في ب: يثبت.

(٢) في ب: النية.

(٣) البحر الرائق ٢/ ٢٨٠.

(٤) تصحفت في ب إلى: أمر.

(٥) تصحفت في ب إلى: فيصلي.

(٦) سقطت من ب.

(٧) زيد في ب بهذا الموضع: لا. وسقطت (لأنه) من ج.

(٨) زيد في ب بهذا الموضع: لا.

(٩) سقطت من أ، ج.

بنية الاقتداء بالإمام، وإن لم يعين تلك الصلاة، لأن تعيين الإمام تعيين له.

قوله: «وأغنت نية الظهر عن نية الفرض» أي: أغنت نية من علم الفرض والسنة وعلم معناهما، كما هو الفرض، وإلا فنية من لم يعرف ذلك لا تغني عن نية الفرض؛ بل لا يجوز كما سبق آنفًا.

قوله: «من الفرائض والسنن» والمراد بالفرائض الأركان والشرائط والواجبات.

قوله: «فقد علمت أنه يصح بنية مباينة» حيث قال في أوائل البحث الثالث: «إنه يصح بمطلق النية، ونية النفل، وواجب آخر».

قوله: «أداءً» نصب على الحالية، وفيه إشارة إلى أن نية الفريضة شرط في قضاء رمضان.

قوله: «لأنه لا يحتمل(١) المشاق» انتهى. بيان لتعليلهم(٢). وفيه بحث لأنه إن أراد بقوله: «عللوه بما يقتضي أنه ينوي في نفس الأمر الفريضة»، أنهم عللوه بما يقتضي لزوم تعيين الفرض بالنية، بأن يريد بمطلق الحج فريضة الحج، فلا نسلم أن التعليل المذكور يقتضي ذلك؛ وإن أراد به أنهم عللوه بما يقتضي أن نية بمطلق الحج لا يكون في نفس الأمر، إلا عن فرض، بمعنى أنها تنصرف إليه، فالاقتضاء مسلم، ولكن استدراكه ليس بجيد، لأن صحته بمطلق النية لا يكون إلا بهذا الطريق.

قوله: «إنه لو كان الواقع أنه لم ينو الفرض، لم يجزه» أقول: إن أراد أنه إن لم يعين النية بالفرض، لم يجزه عن فريضة الحج، فاستنباط فاسد، إذ لا دلالة لتعليلهم المذكور على هذا المعنى، لا منطوقًا ولا مفهومًا، على أن المفهوم غير

---

(١) في أ، ج: يتحمل.

(٢) تصحفت في أ، ج إلى: لتعليمهم.

معتبر عندنا في أمثال هذا المقام.

ومع ذلك إن ذلك المحقق قال في كتاب الحج من «شرح الهداية»: «إن المذهب أن فريضة الحج يسقط بإطلاق نية الحج، من غير حاجة إلى تعيين النية، فكيف يصح هذا الاستنباط منه على خلاف المذهب»؟!

فإن قيل: «مراده ليس تصحيح المذهب؛ بل تطبيق الحكم على دليله، مع قطع النظر عن موافقته للمذهب»، قلنا: قد عرفت أن الدليل لا دلالة له عليه أصلًا.

وإن أراد به أنه لو كان الواقع أنه لم ينو بحيث يصح منه النية للفرض، لم يجز، وذلك بأن ينوي بمطلق الحج النفل، فالاستنباط مسلم، وإنه هو المذهب، لأنه لو نوى به نفلًا يقع نفلًا لا فرضًا.

لكن ليس هذا محل النزاع؛ بل النزاع في أنه إذا أراد بمطلق الحج في قوله: «نويت الحج»، ما يطلق عليه اسم الحج، بلا تعيين فرد منه من الفرض والنفل، هل يقع عن فريضة الحج أو لا يقع؟

فقالوا: «إنه يقع لأنه لا يحتمل المشاق مالًا وبَدَنًا إلا للفرض[1]، ولأن المطلق ينصرف إلى الكمال، وهو حجة الإسلام، إذ لا نزاع بين أصحابنا في أنه لو نوى الفرض يقع عن الفرض، أو النفل يقع[2] عن النفل، وإن كان عليه حجة الإسلام، خلافًا للشافعي، فإنه قال: «إنه إذا نوى النفل وعليه حجة الإسلام، يقع عن حجة الإسلام»، كما في صورة الإطلاق.

والجواب أنه لو كان كذلك لزم الجبر في العبادة، وذا باطل، ولا يرد هذا علينا، لأنا لا نقول: إنه ينصرف إلى حجة الإسلام جبرًا بلا قصد أصلًا. بل نقول:

---

(١) في ب: الفرائض.

(٢) كتب بدل منها في ب: لا.

إن إطلاقه مع ظاهر الحال قائم مقام نية حجة الإسلام.

قوله: «لأن صرفه إلى الفرض» أي: صرف المنوي المطلق إلى الفرض، متعين، فيكون خبر «إن» محذوفًا، وذا لا يجوز.

ثم لا يخفى عليك أن الجار متعلق بـ «استنبط» لا (بـ «لم»)[1] يجز»، فيكون من كلام المصنف[2]، لا من كلام المستنبط.

قوله: «حملًا له عليه» أي: حملًا للمنوي المطلق على الفرض.

قوله: «وهو حسن» أي: الاستنباط المذكور.

قوله: «فلا بد فيه من نية الفرض» يرد عليه مثل ما ذكرناه من أنه إن أراد به نية تعيين الفرض، فالملازمة ممنوعة، لعدم دلالة[3] تعليلهم المذكور عليه، ولمخالفته للمذهب؛ وإن أراد به لزوم صرف النية إلى الفرض، فالملازمة مسلمة، لكن هذا ليس باستنباط منه؛ بل هو المذهب.

قوله: «في الكفارات» أي: كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد والحلف والمتعة والصوم.

قوله: «يحتاج إلى تبييت النية» أو مقارنتها لطلوع الفجر.

قوله: «لأن الوقت» أي: وقت صوم الكفارات.

قوله: «لعدم اشتراط النية فيهما» وقد ذكرنا في أول الكتاب أن هذا في غير الوضوء بسؤر الحمار ونبيذ التمر.

قوله: «وقدمنا أن نية رفع الحدث كافية» فيه أنه لم يسبق منه أن نية رفع

---

(١) تصحف ما بين القوسين في ب إلى: يتم.

(٢) سقطت من ج.

(٣) سقطت من ج.

الحدث كافية في التيمم، إلا أن يقال: «مراده تقديمه في الوسائل مطلقًا وضوءًا كان أو تيممًا».

قوله: «ولذا لا تعاد نفلًا» أي: لو صلى[١] على ميت مرة لا تعاد عليه ثانيًا نفلًا، لأن التنفل بها غير مشروع، لأنها ليست من جنس صلاة النفل، إذ لا ركوع ولا سجود ولا قراءة فيها.

ولا يخفى عليك أن هذا ليس على إطلاقه، فإنهم ذكروا في صلاة الجنازة أنه لو صلى غير من له حق التقدم، على الولي بلا إذن الولي، فللولي أن يعيد الصلاة على الميت نفلًا، إن شاء[٢]. كذا في «فتح القدير»[٣].

وفي «غاية البيان»: إن حكم الصلاة التي صليت بلا إذن الولي موقوف، إن أعاده الولي تبين أن الفرض ما صلى الولي، وإن لم يعد[٤] سقط الفرض بالأولى[٥]. فعلى هذا يصح قوله على إطلاقه.

قوله: «مكروه» أي: كراهة تحريم.

قوله: «جابرة» من الجبر لا من الجواز، كما ظن بناءً على اشتباه[٦] رسم الخط.

قوله: «لقولهم يسقط الفرض بالأولى» بمعنى مقابل الثانية. واعلم أنهم ذكروا أن كل صلاة أديت مع ترك واجب، أو فعل مكروه كراهة تحريم، فإن إعادتها

---

(١) تصحفت في أ، ج إلى: ضع.
(٢) كتبت في أ، ج هكذا: إنشاءً!
(٣) فتح القدير ٢/ ١٢٠.
(٤) في ب: «يصل». والصواب ما أثبتناه.
(٥) تصحفت في ب إلى: الولي.
(٦) تصحفت في ج إلى: استشهاه.

في وقتها واجبة.

وعلى تقدير إعادتها هل يكون الفرض هو المعاد أو المبدأ؟ فاختلفوا فيه: ففي «فتح القدير»:[١] لا إشكال في وجوب الإعادة، إذ هو الحكم في كل صلاة أديت مع كراهة التحريم، ويكون المعاد جابرًا للأول، لأن الفرض لا يتكرر، وجعل الفرض هو الثاني يقتضي عدم سقوطه بالأول، وهو لازم ترك الركن لا الواجب، إلا أن يقال[٢]: «المراد أن ذلك امتنان من الله – تعالى –، إذ يحتسب الكامل، وإن تأخر عن الفرض لما علم ـ سبحانه وتعالى ـ أنه يستوفيه»[٣]. انتهى

قوله: «الكامل مفعول[٤] «يحتسب»» والمراد به هو المعاد، وكلمة «إن» وصلية لا شرطية، و«عن» متعلق بـ«يحتسب»، وكذا اللام في قوله: «لما علم».

وفي «الظهيرية»: قال صدر الإسلام أبو اليسر[٥]: «إن من ترك الاعتدال في الركوع والسجود، يلزمه الإعادة، وإذا أعاد يكون الفرض هو الثاني دون الأول»». انتهى. وجزم في «القنية» أن المعتبر هو الأول دون الثاني. وهو مختار المصنف أيضـًا.

قوله: «يسقط بها» أي: بالمعادة.

قوله: «إنّ أحدهما يستعمل مكان الآخر» لم يذكر كيفية استعمالهما مكان الآخر حقيقة أو مجازًا. وقد اختلفوا فيه: فقال القاضي الإمام وشمس الأئمة: «إن استعمال كل منهما مكان الآخر مجاز»، وقال فخر الإسلام: «إن استعمال الأداء في القضاء مجاز، واستعمال القضاء في الأداء حقيقة». وبين الفرق بينهما في

(١) فتح القدير ١/ ٣٠١.
(٢) في أ، ج: يقول.
(٣) في ب: يسوقه.
(٤) تصحفت في ج إلى: معقول.
(٥) في أ، ج: اليسير.

«البزدوي» بما لا مزيد عليه.

وقال في «الكشف»: «والتوفيق بينهما أن فخر الإسلام نظر إلى معناهما اللغوي، فوجد معنى القضاء شاملًا لتسليم عين الواجب وتسليم مثله، فجعله[١] حقيقة فيهما؛ ووجد معنى الأداء خاصًا لتسليم العين، فجعله مجازًا في غيره؛ والقاضي الإمام وشمس الأئمة نظرا إلى العرف فوجدا كل واحد منهما خاصًا بمعنى، فجعلا مجازًا في غير ما اختصا به».

ثم ذكر صاحب «الكشف» ما يدل على أن المختار ما ذهب إليه فخر الإسلام، كما ذكره المصنف فيما بعد.

قوله: «بهما» أي: بالأداء والقضاء.

قوله: «لا تشترط له» أي: لا تشترط نية الأداء والقضاء.

قوله: «كالعبادة المطلقة عن الوقت» أقول: هذا اختيار للمذهب المرجوح المزيف. بيانه يتوقف على بيان تعريف الأداء والقضاء.

قال المحققون[٢] من الأصوليين ـ واختاره فخر الإسلام ـ: «الأداء تسليم عين الواجب بالأمر، والقضاء[٣] تسليم مثل الواجب».

(وقال بعضهم: «الأداء تسليم عين الواجب في وقته المعين شرعًا، والقضاء تسليم مثل الواجب)[٤] في غير وقت المعين شرعًا».

وقال بعضهم: «الواجب إذا فعل في وقته يسمى أداء، وإذا فعل بعد وقته

---

(١) في ج: فوجده

(٢) تصحف في أ، ج إلى: المختلفون.

(٣) في ج: الأداء. وهو خطأ.

(٤) سقط ما بين القوسين من ج.

يسمى قضاء، ومآلهما واحد».

وقال في «الكشف»: «التعريف الذي ذكره فخر الإسلام للأداء، أحسن من هذا التعريف، لأنه جامع[١] يشمل المؤقت كالصوم والصلاة، وغير المؤقت كالزكاة. وما ذكروه (من التعريف)[٢] لا يشمل غير المؤقت، كالزكاة والكفارات والنذور المطلقة.

ثم فعل غير الموقت إن كان أداء عندهم، فلا يكون الحد الذي ذكروه جامعًا، فيكون فاسدًا بالاتفاق، وإن لم يكن كذلك؛ بل كان الأداء مختصًا بالموقت كالقضاء، فالحد صحيح عندهم، فاسد عندنا، لأنا لا نسلم لهم أن الأداء مختص بالمؤقت، لأن فعل غير المؤقت يسمى أداء شرعًا وعرفًا. قال الله - تعالى -: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النساء: ٤/ ٥٨] ، وقال ﷺ: «أَدُّوا عمن تُمَوِّنُونَ»[٣]، أدوا عن كل حرٍّ وعبد نصفَ صاعٍ»[٤] ـ الحديث ـ، وكل ذلك ليس

(١) في ج: شامل.
(٢) سقط ما بين القوسين من أ، ب.
(٣) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى ٤/ ١٦١، رقم الحديث: ٧٤٧٤؛ والدارقطني في سننه ٢/ ١٤٠.
(٤) لم أعثر عليه بهذا اللفظ ولكن أخرجه أبو داود في سننه كتاب الزكاة، ٢٠ بلفظ: خطبَ ابنُ عباس في آخر رمضانَ على منبر البصرة، فقال:...... فَرَضَ رسولُ الله ﷺ هذه الصَّدَقَة صاعـًا مِن تمر، أو شعيرٍ، أوَ نصفَ صاعِ قمحٍ، على كُلِّ حُرٍّ، أو مملوكٍ، ذكر أو أنثى، صغير أو كبير... ودارقطني في سننه ٣/ ٧٥ رقم الحديث: ٢٠٩٤ بلفظ: «أَمَرَ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَمْرَو بْنَ حَزْمٍ فِي زَكَاةِ الْفِطْرِ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ حِنْطَةٍ، أَوْ صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ. وعبد الرزاق في في مصنفه ٣/ ٣١١ رقم الحديث: ٥٧٦١: وعَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: «زَكَاةُ الْفِطْرِ عَلَى كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ، ذَكَرٍ وَأُنْثَى: صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ، غَنِيٍّ وَفَقِيرٍ، صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ، أَوْ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ قَمْحٍ». قَالَ مَعْمَرٌ: وَبَلَغَنِي، أَنَّ الزُّهْرِيَّ، كَانَ يَرْفَعُهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ.

مؤقتًا بوقت مقدر.

ويقال: أدى زكاة ماله بعد سنين، وأدى طعام الكفارة، كما يقال: أدى الصوم والصلاة. فإذا ثبت عن[١] غير المؤقت أداء، كان الحد الذي ذكروه فاسدًا لعدم انعكاسه. انتهى.

فظهر أن كلام المصنف مبني على هذا التعريف الفاسد، والمبني على الفاسد فاسد.

وجعل بعضهم فعل النوافل من باب الأداء -أيضـًا-، مع أنه غير مؤقت؛ وقالوا: «الأداء نوعان: واجب كتسليم عين الواجب بالأمر في وقته، وغير واجب كأداء النفل». وهم الذين قالوا: «الأمر حقيقة في الندب».

قوله: «فتبين خروجه أجزأه» أي: عن القضاء، لأنه قضاء بنية الأداء.

قوله: «وكذا عكسه» لأنه أداء بنية القضاء.

قوله: «بعد ما خرج الوقت» أي: وقد نسي خروجه، فإنه لا يجزئه في الصحيح كما تقدم. وهكذا في «فتح القدير»[٢] أيضـًا[٣].

قوله: «وإن شك في خروجه» احتراز عما نسي خروجه[٤]، فإنه حينئذ لا يجزئه، كما تقدم[٥].

قوله: «كل وقت شك في خروجه، فنوى ظهر الوقت مثلًا» انتهى. هكذا في

---

(١) في ب: أن.
(٢) فتح القدير ١/ ٢٦٧.
(٣) زيد في ب بهذا الموضع. قوله: «كل وقت شـك في خروجه» فنوى ظهر الوقت مثلًا.
(٤) سقطت من ب.
(٥) كتب في هامش أ: في أول البحث الثالث.

«المنية»، فإنه قال: «إن كان شاكًا في بقاء وقت الظهر، فنوى ظهر الوقت، فإذا الوقت قد خرج، يجوز، بناء على أن القضاء بنية الأداء، والأداء بنية القضاء، يجوز». وهذا هو المختار. كذا في «المحيط».

اعترض عليها في بعض «شروحها»[1]، بأن الحكم في هذه الصورة بالجواز، خلاف المشهور في المذهب، مع مساعدة الوجه المذكور لذلك، فإن المسطور في الكتب المشهورة، أنه لا يجوز، لأن بعد خروج الوقت فرض الوقت هو العصر لا الظهر، فإذا نوى فرض الوقت كان ناويًا للعصر، وصلاة الظهر لا يجوز بنية العصر. وهذا هو الصواب، وما ذكره المصنف غلط. انتهى.

قلت: فما ذكره صاحب «المنية»[2] من الوجه من أن القضاء بنية الأداء جائز، مسلَّمٌ، لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل؛ بل من قبيل نية الظهر بنية العصر، وذا لا يجوز.

ويدل عليه ما ذكره «قاضيخان»: لو نوى ظهر الوقت (أو عصر الوقت، جاز إذا كان يصلي في الوقت، فإن صلى بعد خروج الوقت)[3]، وهو لا يعلم خروج الوقت، ينوي الظهر، لا يجوز، لأن هذا الوقت كما يقبل ظهر هذا اليوم، يقبل ظهر يوم أخر.

ولو نوى فرض الوقت لا يجوز أيضـًا، لأنه بعد خروج وقت الظهر فرض الوقت يكون هو العصر، فإن نوى فرض الوقت كان ناويًا للعصر. وصلاة الظهر بنية العصر لا يجوز. انتهى.

وهكذا في «الخلاصة» أيضـًا، حيث قال: «لو نوى ظهر الوقت يجوز إذا كان

(١) كتب في هامش أ: أي: شروح المنية.
(٢) في ج: القنية.
(٣) سقط ما بين القوسين من ج.

يصلي في الوقت؛ وإن صلى بعد خروج الوقت وهو لا يعلم خروج الوقت، فنوى الظهر، لا يجوز؛ ولو نوى فرض الوقت، لا يجوز أيضاً؛ ولو نوى ظهر اليوم، جاز» انتهى.

وفي «البزازية»: وبعد خروج الوقت لا يصح بنية الظهر، ولا بنية فرض الوقت، ولو نوى ظهر اليوم، صح. انتهى.

فقد فرقا بين فرض الوقت وفرض اليوم، بعد خروج الوقت، وجزما بعدم[1] الجواز في الأول، على خلاف ما نقله في[2] «الخانية».

قوله: «يصح بنية القضاء حقيقة» هذا مختار فخر الإسلام، وأما على ما ذهب إليه القاضي الإمام وشمس الأئمة، إن استعمال كل من الأداء والقضاء في موضع الآخر، مجاز لا حقيقة، كما ذكرناه آنفًا.

قوله: «كنية من نوى أداء ظهر اليوم» انتهى. لا يخفى عليك أن هذا لا يصح تمثيلًا، لما ذكره من أن الأداء يصح بنية القضاء، إذ لم يصح فيه الأداء بنية القضاء؛ بل صح القضاء بنية الأداء.

فالصواب في التمثيل أن يقول: «كنية من نوى قضاء الظهر»، على ظن أن الوقت قد خرج، ولم يخرج بعد؛ وكذا التمثيل بقوله: «وكنية الأسير إذا اشتبه عليه شهر رمضان»، ليس بصحيح؛ بل الصحيح عكسه.

قوله: «وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ظن» انتهى. أي: عكس أن الأداء يصح بنية القضاء. ولا يخفى عليك أن هذا التمثيل ليس بصحيح أيضاً؛ بل كل منهما مثال للأصل لا لعكسه، كما ذكرناه.

---

(١) في أ: بعد.

(٢) في أ، ب: من.

والحاصل أنه عكس في المثال، وجعل مثال الأصل مثالًا للعكس، ومثال العكس مثالًا للأصل، لكن هذا من صاحب «الكشف» لا من المصنف؛ بل هو ناقل بعبارته.

الخامس في بيان الإخلاص

يقال: «أخلص لله[1] العمل»، بمعنى جعله خالصًا له.

قوله: «صرح الزيلعي[2] ذكره في شروط الصلاة» حيث قال: «يحتاج المصلي إلى ثلاث نيات: نية الصلاة التي دخل فيها، ونية الإخلاص لله تعالى، ونية استقبال القبلة عند الجرجاني». قيده به لأن عند غير الجرجاني نية استقبال القبلة ليس بشرط.

قوله: «إلى نية الإخلاص فيها» الظاهر أن الضمير المجرور راجع إلى الصلاة لا إلى النية، وإلا يلزم احتياج المصلي إلى النيتين: نية الصلاة، ونية الإخلاص في نية الصلاة.

وقيل: «معنى الإخلاص في العبادة، عبارة عن ترك الرياء، وتصفيتها لله تعالى، وكل من الترك والتصفية فعل اختياري مسبوق بالقصد».

وقيل: «معناه ألا يحب محمدة الناس».

قوله: «بأنه لا رياء في الفرائض» ولقائل أن يقول: «إن أراد به أن الفرائض لا يخالطها الرياء، فممنوع ـ والسند[3] يظهر فيما بعد ـ؛ وإن أراد به أن الرياء لا يبطل الفرائض وإن كان خالطها، فمسلم، لكن لم يبق حينئذ فائدة لنية الإخلاص، إلا أن

---

(١) تصحفت في كل النسخ إلى: الله.

(٢) تبيين الحقائق ١/ ٩٩.

(٣) تصحفت في أ، ب إلى: أسند.

يراد باحتياجه إلى نيـة الإخـلاص احتياجه في حق ترتب[١] الثواب، لا في حق[٢] سقوط الواجب، أو يمنـع الاحتياج، على اختيار «الخلاصة».

قوله: «شرع في الصلاة بالإخلاص» فرضًا كان أو نفلًا، كما هو المتبادر من الإطلاق.

قوله: «فالعبرة للسابق» أي: الإخلاص، فيجعل في الحكم مطلقًا[٣] بالإخلاص، فيستحق ثواب الإخلاص.

قوله: «ولا رياء في الفرائض» هذا ابتداء مسألة لا تعليل لما

قبله. يعني لا رياء في الفرائض في حق سقوط الواجب، ولو خالطه في ابتداء شروعه.

قوله: «لا تفيد» أي: في إسقاط حقوق الخصوم. وهل يفيد التصدق عن الخصوم؟ والذي ظهر في «قاضيخان» أنه يفيد، حيث قال في فصل براءة المديون والغاصب: «رجل مات وله حق على رجل، ولم يخلف وارثًا، قالوا: «يتصدق المديون بما عليه عن الميت، ليكون ذلك وديعة عند الله تعالى، فيوصله إلى خصمه يوم القيامة».

قوله: «فإن كان خصمه لم يعف عنه، يؤخذ من حسناته يوم القيامة» هذا إذا كان خصمه مسلمًا، وإن كان كافرًا فلا يؤخذ من حسناته، لما ذكره «قاضيخان» في الفصل المذكور: مسلم غصب من ذمي مالًا أو سرق منه، فإنه يعاقب به يوم القيامة، لأنه أخذ مالًا مقصومًا[٤]، والذمي لا يرجى منه العفو، ويرجى ذلك

---

(١) في أ، ج: ترتيب.

(٢) سقطت من أ، ب.

(٣) تصحفت في أ، ج إلى: مصلياً.

(٤) كذا في ب، وفي أ، ج: مقصومة. ولعلها: مغصوبًا.

من المسلم، فكانت خصومة الذمي أشد، وعند الخصومة لا يعطى ثواب طاعة المسلم، لأن الكافر ليس من أهل الثواب، ولا وجه أنه يوضع على المسلم وبال كفر الكافر، فيبقى[١] في خصومة. وعن هذا قالوا: «إن خصومة الدابة أشد من خصومة الآدمي على الآدمي».

قوله: «مسقط للواجب» أي: الواجب في الذمة، وهو الأداء.

قوله: «ولكن ذكروا في كتاب الأضحية» انتهى. لا يخفى عليك أن مراده من هذا الاستدراك هو النقض على ما ذكره من أن الفرائض مع الرياء صحيحة على ما يقتضيه الاستدراك.

وحاصله أنه لو ذبح الأضحية لله -تعالى- ولغيره، لا تجزئه، فكيف يصح الفرائض مع الرياء؟ أقول: فيه نظر: أما أولًا: فلأن ما ذكره من «الخلاصة» و «البزازية»، في الصلاة؛ وما ذكره بعد الاستدراك، في العبادة المالية، فلا يرد نقضًا[٢]؛ وأما ثانيًا: فلأنه إن أراد بقوله الآتي: «ولغيره» في قوله: «فعلى هذا لو ذبحها أضحية لله تعالى، ولغيره لا يجزئه بالأولى»[٣] انتهى[٤]، اللحم لأهله، فمسلم أنه لا يجزئ، لكنه ليس للرياء؛ بل لفقد شرط الأضحية.

وإن أراد به الذبح مع الرياء ـ أي: الذبح لمحمدة الناس ـ فعدم الإجزاء ممنوع[٥] عن الأضحية، من حيث إنه يسقط الواجب عن ذمته، كما في الصلاة، لوجود شرائط الأضحية، وكون عدم الرياء شرطًا لها، ممنوع[٦]، إذ لم يقم دليل عليه.

---

(١) في أ، ج: فينبغي.
(٢) تصحفت في ج إلى: القضاء.
(٣) سقطت من ب.
(٤) في ب: بإرادة.
(٥) زيد في ب بهذا الموضع: لم لا يجوز.
(٦) سقطت من ب.

قوله: «ولا يدخل الرياء في الصوم» قيل: «لأنه ترك الأكل والشرب تقربًا لله تعالى، وهو أمر عدمي غير محسوس، فلا يدخل فيه الرياء». تأمل.

ولعل وجه التأمل أن كونه عدميًا لا ينافي مخالطة الرياء، أعني الحب لمحمدة الناس، فالوجه أن الرياء لا يدخل فيه. بمعنى (لا يمنع)[1] سقوط الواجب عن ذمته، كما في الصلاة.

قوله: «وعليه الوزر» أي: وزر الرياء، لا وزر عدم سقوط الواجب عن ذمته، (لأن الرياء لا يمنع سقوط الواجب عن ذمته)،[2] كما تقدم. فسقط ما قيل: «إن ترتب الوزر عليه يقتضي عدم سقوط الواجب». وقد تقدم أنه لا ينافي سقوط الواجب، فبين كلاميه تناف.

قوله: «وقال بعضهم: "يكفر"» لإفضائه إلى شرك خفي، فعلى هذا القول فالرياء يبطل أصل الإيمان، وببطلان أصل الإيمان، يبطل العمل أيضـًا، فلا يرد[3] أن هذا القول مناف لما سبق من أن الرياء لا يمنع سقوط الواجب.

قوله: «ولا وزر عليه» أي: وزر عدم سقوط الواجب، لأن الرياء لا يمنع سقوط الواجب، لا وزر الرياء، لأن عليه وزر الرياء. وهذا القول -أيضـًا- لا ينافي ما سبق.

قوله: «كأنه لم يصل» أي: في حق عدم الأجر له، لا في حق عدم سقوط الواجب.

قوله: «إذا أراد أن يصلي» الظاهر من كلامه أن المراد بالصلاة ههنا النفل، لا الفرض. تأمل.

---

(١) سقط ما بين القوسين من ب.

(٢) سقط ما بين القوسين من ج.

(٣) في ج: ينافي.

قوله: «وإرهاب العدو» ـ بالراء المهملة ـ من الرهبة، بمعنى الخوف.

قوله: «إذا خرج تاجرًا» أي: قاصدًا بسفره التجارة، لأنه لو خرج قاصدًا الحج لكنِ اتفقت له التجارة أول قصده الحج، فله أجر الحج.

قوله: «فلا أجر له» وهل يسقط عنه الفرض؟ والذي يقتضيه النظر أنه إن وجد النية له حين خرج قاصدًا التجارة، يسقط، وإلا فلا لأن النية شرط صحة الحج، كما تقدم.

قيل: «إن كان القصد الدنيوي هو الأغلب، لم يكن فيه أجر، وإن كان الديني أغلب، كان له أجر بقدره، وإن تساويا تساقطا».

قال في أوائل كتاب الحج من «فتح القدير»[١]: «وسنته أن يصلي ركعتين، ويدعو بالدعاء المعروف للاستخارة، ثم يبدأ بالتوبة وإخلاص النية، ورد المظالم، والاستحلال من خصومه، ومن كل من عامله، ويجتهد في تحصيل نفقة حلال، فإنه لا يقبل الحج بالنفقة الحرام، مع أنه يسقط الفرض معها، وإن كانت مغصوبة. ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله، فلا يثاب لعدم القبول، ولا يعاقب في الآخرة عقاب تارك الحج.

ولا بد له من رفيق صالح، ويجزئ سفره عن التجارة والرياء والسمعة والفخر، ولذا كره بعض العلماء الركوب في المحمل. وقيل: لا يكره إذا تجرد عن قصد ذلك». انتهى مختصرًا.

قوله: «لو طاف[٢] طالبًا غريمه، لا يجزئه» قيل: «ظاهر الإطلاق عدم الإجزاء،[٣]

---

(١) فتح القدير ٢/ ٤٠٧.
(٢) تصحفت في أ إلى: طاق.
(٣) تصحفت في أ إلى: الجزاء.

ولو مع عدم[١] نية الطواف. وفيه نظر، لأنه لو طاف[٢] طالبًا غريمه مع نية الطواف للحج، أجزأه».

قوله: «والفرق ظاهر» قالوا: «إن فعل الطواف عهد قربة مقصودة مستقلة، بخلاف الوقوف، حتى صح من النائم والمغمى عليه». وههنا فرق آخر ذكره الزيلعي[٣]، وسيأتي بيانه في المبحث الثامن.

قوله: «لو فتح المصلي على غير إمامه، بطلت صلاته» وجه مناسبة هذه المسألة لهذا المبحث، أن فيها مقارنة المفسد، وهو قصد التعليم لنية الصلاة.

قيده بغير إمامه، لأنه لو فتح على إمامه لا يفسد، لأن فيه إصلاح صلاته؛ أما إذا كان إمامه لم يقرأ مقدار فرض القراءة، فظاهر؛ وأما إذا كان قرأ مقدار الفرض، ففيه خلاف، والصحيح عدم الفساد، لأنه لو لم يفتح عليه ربما يجري على لسانه ما يكون مفسدًا، فكان فيه إصلاح صلاته؛ ولإطلاق ما روي عن علي ـ رضي الله تعالى عنه ـ: «إذا استطعمكم الإمام فأطعموه، واستطعامه سكوته».

ولهذا لو فتح على إمامه بعد ما انتقل إلى آية أخرى، لا تفسد صلاته على قول عامة العلماء، لإطلاق المرخص.

وذكر في «البحر»[٤] أنه صحح في «الظهيرية»: لا تفسد صلاة الفاتح على كل حال، وتفسد صلاة الإمام إذا أخذ من الفاتح بعد ما انتقل إلى آية أخرى.

وصحح في «الكافي» أنه لا تفسد صلاة الإمام أيضـًا. فصار الحاصل أن

---

(١) سقطت من أ، ب.

(٢) تصحفت في أ إلى: طاق.

(٣) تبيين الحقائق ٢/ ٣٧-٣٨.

(٤) البحر الرائق ٢/ ٦.

الصحيح من المذهب أن الفتح على إمامه لا يوجب فساد صلاة أحد، لا الفاتح ولا الآخذ مطلقًا في كل حال.

ثم اختلفوا في أن الفاتح هل ينوي القراءة أو الفتح على إمامه؟ قيل: «ينوي القراءة». وفي «البحر»[(١)]: والصحيح أنه ينوي الفتح على إمامه دون القراءة، لأن قراءة المقتدي منهي عنها.

وأطلق «الغير» فشمل مصليًا وغيره، وسواء كان المصلي مصليًا معه في صلاته أو غيره. وهذا كله قول أبي حنيفة ومحمد. وقال أبو يوسف: «لا تفسد صلاة الفاتح مطلقًا، لأنه قرآن، فلا يتغير بقصده».

قوله: «لا يدخل تحت عقد الإجارة» لا يخفى عليك أن هذا يقتضي سبق عقد الإجارة بين ذلك القائل[(٢)] والمصلي، ولا عقد إذ القابل[(٣)] لا يملك منافع المصلي، ولا بد من ذلك في عقد الإجارة.

ولو قال: «فلأنه بأداء[(٤)] الفرض لا يستحق الأجر الموعود»، لكان أولى، بخلاف ما استشهد به، فإنه مسبوق بعقد الإجارة.

قوله: «ذكره البزازي» حيث قال في الإجارة: «ولو استأجر الأب ابنه أو المرأة ابنها البالغ لتخدمها في بيته، لم يجز، ولا يجب الأجر إذا خدم إلا أن يكون عبدًا أو مكاتبًا».

وقال قبيل هذه المسألة: «استأجر امرأته للخدمة، لا يجوز إلا أن تكون أمة

---

(١) البحر الرائق ٢/ ٦.

(٢) كذا في جميع النسخ والصواب: القابل.

(٣) في ب: القائل.

(٤) في أ، ج: أداء.

الغير، ولو استأجرت الزوج لخدمتها، جاز في الظاهر. وعن أبي عصمة أنه باطل». وفي كتاب جُعْل[١] الآبق: إن له ألا يخدمها، وإذا رفع الأمر إلى القاضي يفسخ الإجارة.

ومن المشايخ من قال: «سيبطل». وقيل على الروايتين: «وإن استأجرت زوجها لرعي غنمها، جاز؛ وإن استأجر الابن أمه للخدمة أو جده أو جدته، لا يجوز؛ فإن عمل كل منهم يجب المسمى؛ وإن استأجر الأب للخدمة لا يجوز، حرًا كان أو عبدًا لغيره أو كافرًا، ويجب الأجر إذا عمل» انتهى.

وهكذا ذكره في «الخلاصة» أيضـًا. وقال في إجارات الظِّئْر من «قاضيخان»: «رجل استأجر امرأته لترضع ولده منها، فأرضعت»، ذكر القدوري[٢] والسرخسي أنه لا أجر لها، لأن ذلك مستحق عليها ديانة، وإن كانت لا تجبر على ذلك، فلا يستوجب الأجر، كما لو استأجرها على كنس البيت والطبخ والغسل ونحو ذلك، بخلاف ما لو استأجر امرأته لإرضاع ولده من غيرها، جازت الإجارة وكان لها الأجر، لأن ذلك غير مستحق عليها ديانة. والحاصل أن استحقاق العمل يمنع استحقاق الأجر.

قوله: «ولكن المعتمد ما أفتى به المتأخرون من الجواز» قال في «الخلاصة»: «قال أبو بكر محمد بن الفضل: «إنما كره المتقدمون الاستئجار لتعليم القرآن، وكرهوا أخذ الأجرة على ذلك، لأنه كان للمعلمين عطيات الاستئجار[٣] في بيت المال، في ذلك الزمان؛ وكان لهم زيادة رغبة في أمر الدين وإقامة الحسبة[٤]؛ وفي زماننا انقطعت عطاياهم، وانتقصت رغائب الناس في أمور الآخرة، فلو اشتغلوا

---

(١) سقطت من ب.
(٢) مختصر القدوري، ص ١٧٣.
(٣) سقطت من أ، ج.
(٤) في أ، ج: الحسنة.

بالعمل مع الحاجة إلى مصالح المعاش، يختل معاشهم، فقلنا بصحة الإجارة ووجوبها للمعلم، بحيث لو امتنع الوالد عن إعطاء الأجر حبس فيه؛ وإن لم يكن بينهما شرط يؤمر الوالد بتطييب قلب المعلم وإرضائه، وهذا بخلاف المؤذن والإمام، لأن ذلك لا يشغل[1] الإمام والمؤذن عن أمر المعاش.

وقال شمس الأئمة السرخسي: «إن مشايخ بلخ جوزوا الإجارة على تعليم القرآن، وأخذوا في ذلك بقول أهل المدينة. وأنا أفتي بجواز الاستئجار ووجوب المسمى».

وأجمعوا على أن الاستئجار على تعليم الفقه باطل، فظهر منه أن

إطلاق المصنف من غير فرق بين تعليم القرآن والأذان والإمامة والفقه، ليس كما ينبغي.

وهل يجوز قراءة القرآن بالأجرة للميت كتعليمه، أم لا يجوز، وهذا مما اعتاده الناس في زماننا؟

قلت: الذي يقتضيه العقل والنقل أنها لا تجوز، على ما حققه المحقق البركوي[2]، وأما العقل فلأنه لا ضرورة في قراءته بالأجرة، فلا يقاس على تعليمه، كما ظنه بعض الجهلة، لأنه في تعليمه بها ضرورة، ولأن الأجرة تمليك المنفعة، ولا يمكن التمليك في القراءة للميت، لأن المطلوب هنا وصول الثواب إليه، وهو من أمور الآخرة، ولا يقدر العبد تمليكه؛ بل هو بمحض فضل الله تعالى، بخلاف التعليم، لأنه فعل المعلّم يحصل للمتعلم بسببه العلم، فيستحق الأجرة في مقابلته.

ولأن القراءة عبادة بدنية محضة مثل الصلاة، فلا يجوز أخذ الأجرة كما في الصلاة بالاتفاق، بخلاف التعليم، لأن فيه جهتين: حصول الثواب للمعلم،

---

(١) تصحفت في ب إلى: يشتغل، وهي في ج: يمنع.

(٢) تصحفت في أ، ج إلى: الركوي.

وحصول العلم للمتعلم، فبالاعتبار الثاني تصح الأجرة دون الأول.

وأما النقل فكما في «المحيط» السرخسي: أوصى لقارئ القرآن يقرأ عند قبره بشيء، فالوصية باطلة، لأن أخذ الشيء للقراءة بمنزلة الأجرة على القراءة، وذا لا يجوز.

وفي «المحيط البرهاني»: لا معنى لهذه الوصية، لأن هذا بمنزلة الأجرة، والإجارة في ذلك باطلة، وهو بدعة، ولم يفعلها أحد من الخلفاء.

وفي «الاختيار»[١]: وأخذ الشيء[٢] للقراءة لا يجوز، لأنه كالأجرة.

وفي «البزازية»: أوصى لقارئ القرآن يقرأ عند قبره بشيء، فالوصية باطلة.

وهكذا... وحمل هذه النقول على قول القدماء، مما لا وجه له، كما ذكرناه في العقلي.

قوله: «كان مباحًا» أي: لا ثواب له، لعدم الإخلاص. وبه يظهر وجه مناسبته لهذا المبحث.

قوله: «ولم أر حكم ما إذا نوى الصوم والحِمْية» قيل: «الظاهر الصحة، إلا أن يغلب الحمية على قصد الصوم، وكذا الحال فيما نوى الصوم والتداوي». ويؤيده ما ذكره المصنف في «الشرح»: من أشرك في عبادته فالعبرة للأغلب. ومنه علم أنهما لو تساويا تساقطا.

قوله: «ما إذا أشرك» أي: في النية.

قوله: «بين عبادة» أي: غير الصوم، فلا استدراك كما توهم.

قوله: «وأما الخشوع فيها» أي: في العبادة.

---

(١) الاختيار ٥/ ٨٤.

(٢) في ب: الأجرة.

[السادس: في بيان الجمع بين العبادتين]

أي[1]: في النية.

قوله: «وأما أن ينوي فرضين» انتهى. ولعل حكم الجمع بين الواجبين كالوتر وركعتي الطواف، كالجمع بين الفرضين، وكذا حكم الجمع بين الفرض والواجب.

قوله: «ارتفعت جنابته» لعدم حاجته إلى النية، وأما حصول الثواب لغسل الجمعة فلوجود النية. ففي تمثيل الجمع مناقشة. ولو قال: «وحصل غسل الجمعة بلا ذكر الثواب»، لكان أولى.

قوله: «لم تصح واحدة منهما» علله بعض الشافعية بأنه يصير متلاعبًا، وفيه نظر؛ بل الوجه أنهما فرضان مختلفان، فلا يتداخلان.

قيل: لم[2] لا يجوز أن يكون متطوعًا؟ أجيب بأنه فرع الانعقاد، والفرض لم ينعقد. انتهى. وفيه أيضـًا نظر، إذ لا يلزم من عدم انعقاد الفرض عدم انعقاد النفل، لأن بطلان الوصف لا يستلزم بطلان الأصل عند أبي حنيفة وأبي يوسف.

قوله: «كالظهر والعصر لم يصحا اتفاقًا» استشكل هذه المسألة بأنها منافية بما سيأتي من «السراج» -أيضـًا-: لو نوى مكتوبتين فهي التي دخل وقتها.

وأجيب عنه تارة بأن المراد بعدم الصحة في قوله: «لم يصحا»، عدم صحتهما معًا، ولا يلزم من عدم صحتهما معًا عدم صحة واحدة منهما؛ وأخرى بمنع المنافاة بينهما مستندًا بأنه نوى في هذه المسألة فرضين، وليس أحدهما أولى بالصحة من

---

(١) تصحفت في ب إلى: ومن.
(٢) سقطت من أ، ج.

الآخر، فبطلا، بخلاف المكتوبتين، و[1]في المسألة الآتية، فإن التي لم يدخل وقتها لم تكن مكتوبة عليه، والتي دخل وقتها مكتوبة، فحصل الفرق بينهما.

قلت: في كل من الجوابين نظر: أما في الأول، فلأنه مخالف لظاهر قوله السابق: «لم تصح واحدة منهما»، ومقصوده من هذا النقل إثباته، ولأنه لو كان المراد ما ذكره المجيب، لكان مآل المسألتين واحدًا، فيلغو ذكر أحدهما، لأن قائلهما واحد. نعم، لو كان القائل متعددًا لم يكن لغوًا.

وأما في الثاني فلأن ما ذكره ذلك المجيب في المسألة الآتية، جار بعينه في الأولى أيضـًا، بأن يقال بأن التي لم يدخل وقتها لم تكن فرضًا، والتي دخل وقتها فرض، فلا فرق بينهما بالفرض والمكتوبة. فالحق في الجواب أن يقال: «إن المراد من هذه المسألة أنه لو نوى الظهر والعصر في وقت العصر، وفي الوقت سعة لهما، ولم يكن المصلي صاحب ترتيب، لم يصحا جميعًا بالاتفاق، لعدم التعيين».

أو المراد أنه لو نوى الظهر والعصر الفائتين بعد خروج وقتهما، ولم يكن صاحب ترتيب، لم يصحا اتفاقًا، لعدم التعيين أيضـًا.

والمراد بالمسألة الآتية أنه لو نوى الظهر والعصر في وقت الظهر، فهي للتي دخل وقتها، فلا منافاة بينهما أصلًا.

والتوضيح ههنا أنه إما أن ينوي الظهر والعصر في وقت الظهر، أو ينويهما في وقت العصر، أو ينويهما بعد خروج وقت العصر، بأن كانا فائتين.

فعلى الأول يكون ما صلاه للظهر بالاتفاق، لأن ما لم يدخل وقته لا يزاحم ما دخل وقته، كما أن المعدوم لا يزاحم الموجود، وهذا هو المراد بالمكتوبتين في المسألة الآتية.

---

(١) سقطت (و) من ب.

وعلى الثاني إن كان في الوقت سعة لهما، وكان صاحب ترتيب، فما صلاه يكون للظهر الفائت، لأن لزوم الترتيب مرجح؛ وإن لم يكن صاحب ترتيب لم يصحا اتفاقًا، لعدم التعيين والترجيح: أما الفائتة فلعدم الترتيب، وأما الوقتية فلعدم خوف الفوت، وإن لم يكن في الوقت سعة لهما، فما صلاه فللعصر[1]، سواء كان صاحب ترتيب أو لا.

وعلى الثالث إن كان صاحب ترتيب فما صلاه فللظهر، وإلا فلم يصحا لعدم التعيين والترجيح.

ومن هنا ظهر وجه ما ذكره في «الخلاصة»، نقلًا عن «الجامع الكبير»، حيث قال: «رجل فاتته الظهر، فدخل وقت العصر، فصلى أربع ركعات، ينوي الظهر والعصر جميعًا، لا يصير شارعًا (في واحدة منهما». وفي «المنتقى»: إن كان في الوقت سعة يصير شارعًا)[2] في الظهر. انتهى.

وهكذا في «البزازية»، فإنه يحمل ما ذكره عن «الجامع الكبير» على ما إذا لم يكن صاحب ترتيب وفي الوقت سعة؛ ويحمل ما ذكره عن «المنتقى» على صاحب ترتيب مع سعة الوقت، لا على اختلاف الروايتين في المسألة.

قوله: «القضاء والكفارة» أي: كفارة اليمين أو الظهار، على ما في «الخلاصة»، فإنه جعل الكفارة أعم من الظهار واليمين، وجعل كونه من القضاء استحسانًا.

وقيدها في «فتح القدير»[3] بكفارة الظهار، حيث قال: «لو نوى قضاء رمضان وكفارة الظهار، كان عن القضاء استحسانًا، وهو قول أبي يوسف في القياس»؛ ثم قال: «وجه الاستحسان أن القضاء أقوى، لأنه حق الله تعالى، وكفارة الظهار

---

(١) في ب: فللظهر. وهي خطأ.
(٢) سقط ما بين القوسين من ج.
(٣) فتح القدير ٢/ ٣٢١.

لاستيفاء حق العبد، فيترجح القضاء» انتهى.

وقيل: «إن سبب القضاء إيجاب الله تعالى، وسبب الكفارة إيجاب العبد على نفسه، فيكون القضاء أقوى». وهل تشمل كفارة الفطر أيضـًا؟ قلت: إنها تشمل، والحكم فيها مثل كفارتي الظهار واليمين. وفيها تفصيل ذكرناه من قبل عند قول المصنف: «ولو وجب عليه كفارة فطر فصام إحدى وستين يومًا عن القضاء والكفارة». انتهى.

قوله: «وقال محمد: «يكون تطوعًا»» واستدل عليه بأن النيتين تدافعتا، فبقي مطلق النية، فيقع عن التطوع. وأجيب عنه بأن نية التطوع للتطوع غير محتاج إليها، فلغت وبقيت نية القضاء، فيقع عن القضاء؛ وبأن تدافع النيتين لما[1] أوجب بقاء مطلق النية حتى وقع عن التطوع، وجب أن يقع عن رمضان، لأنه ينادي بمطلق النية.

ثم لا يخفى عليك أن ما ذكره الزيلعي[2] في كتاب الظهار، أنه لو نوى عن القضاء والكفارة، لا يجزئه عن واحد منهما، لاختلاف الجنسين ـ انتهى ـ، محمول على قول محمد ـ يعني «لا يجزئه عنهما[3] بل يكون تطوعًا» ـ؛ ولو نوى القضاء (والتطوع يكون عن القضاء) عند أبي يوسف، وعن التطوع عند محمد أيضـًا، لما ذكرناه من الطرفين؛ ولو نوى صوم النذر المعين وكفارة اليمين، يقع عن التطوع عند محمد، وعن النذر عند أبي يوسف. كذا في «فتح القدير»[4].

وقال في «الزيلعي»[5]: «لا يقع عن واحد منهما، لاختلاف الجنسين». قلت:

---

(١) في ج: الما. ولعلها: إنما.

(٢) تبيين الحقائق ٣/ ١٣.

(٣) سقطت من ب.

(٤) فتح القدير ٢/ ٣٢١.

(٥) تبيين الحقائق ٣/ ١٣.

هذا مخالف للأصل المذكور لمحمد، فيجوز أن يقع تطوعًا عنده.

قوله: «ولو نوى كفارة الظهار وكفارة اليمين، يجعله لأيهما شاء» قال في فصل نية الصلاة من «الخلاصة» و«البزازية»: «إنه لو تصدق بدراهم نواها من كفارة اليمين وكفارة الظهار، فهو بالخيار يجعله في أيهما شاء»؛ وقال في ظهار «الزيلعي»[1]: «وإن أعتق رقبة مؤمنة عن ظهار وقتل، لم يجز عن واحد منهما، وإن كانت كافرة جاز عن الظهار استحسانًا، لأن الكافرة لا تصلح لكفارة القتل، فتعينت[2] للظهار».

قوله: «ولو نوى الزكاة وكفارة الظهار يجعله لأيهما شاء» لاستوائهما في القوة، كما سيصرح به. ولم يذكر وجه الاستواء.

أقول: فيه بحث من وجهين: أما أولًا فلأن الزكاة واجبة بإيجاب الله تعالى، وسبب وجوب الكفارة إيجاب العبد، فلا يستويان؛ وأما ثانيًا فلأنه صرح آنفًا أن كفارة الظهار وكفارة اليمين متساويتان، فكيف يكون كفارة الظهار مساويًا للزكاة، لأنه صرح -أيضًا- أن كفارة اليمين أضعف من الزكاة، وما يساوي الأضعف يكون أضعف، فلا يساوي الأقوى[3] منه.

ثم أقول: إنه إن كان نوى الزكاة والكفارة عند الإفراز قبل أن يدفعه إلى الفقير، فهو متمكن من جعله لأيهما شاء قبل الرفع؛ وأما إن كان نوى عند الدفع إلى الفقير، ففي جعله لأيهما شاء نظر، على أن الكلام في جعل منويه لأيهما شاء، وذلك يقتضي سبق النية على الجعل.

قوله: «فهي عن المكتوبة» أي: تلك النية نية عن المكتوبة، لكونها أقوى،

(١) تبيين الحقائق ٣/ ١٣.
(٢) في ج: فبقيت.
(٣) في ب: اللغوي.

فيصح أن يؤدى بتلك النية المكتوبة.

قوله: «لو نوى مكتوبتين، فهي للتي دخل وقتها» قيل: «هذا مناف لما سبق آنفًا، نقلًا عن «السراج» -أيضـًا- من قوله: «لو نوى الظهر والعصر لم يصحا اتفاقًا»». وأجيب عنه بوجهين، وقد ذكرنا ثمة بطلان الوجهين، لأنه[١] لا منافاة بينهما؛ بل لكل من الكلامين محمل صحيح، فارجع إليه.

واعلم أنه ﷺ ذكر المسألة بغير علة، وعللها في «المحيط» بأن الوقتية واجبة للحال، وغيرها لا. وهكذا ذكره المصنف في «البحر»[٢]، نقلاً عن «المحيط»؛ ثم قال: «وهو يفيد أنه ليس بصاحب ترتيب، وإلا فالفائتة أولى، كما لا يخفى» انتهى.

أقول: فيه نظر، لأنه ليس المراد بالمكتوبتين ههنا الفائتة والوقتية، كما هو كذلك فيما سبق من قوله: «لو نوى صلاتي فرض كالظهر والعصر، لم يصحا»، حتى يقال: «إن الفائتة أولى إن كان صاحب ترتيب»؛ بل المراد بهما ما دخل وقته وما لم يدخل، بقرينة قوله: «فهي للتي دخل وقتها»، لأن مقابلتها ما لم يدخل وقتها لا ما سبق وقتها، وذلك بأن ينوي الظهر والعصر في وقت الظهر قبل وقت العصر، وفي ذلك ما دخل وقتها أولى بأي وجه كان، سواء كان صاحب ترتيب أو لا، لأن الموهوم لا يزاحم المحقق.

ومما يدل على ما ذكرنا -أيضـًا-، أنه صرح فيما بعد حكم الفائتة والوقتية، فلا يصح حمل المكتوبتين ههنا على الفائتة والوقتية.

قوله: «ولو نوى فائتتين» انتهى. هذا إن كان صاحب ترتيب، وإلا فلا يصح واحدة منهما، لعدم المرجح، ولا بد منه.

---

(١) في ب: وأنه.

(٢) البحر الرائق ١/ ٢٩٦.

قوله: «ولو نوى فائتة ووقتية» انتهى. هذا -أيضـًا- إن كان صاحب ترتيب، وإلا فلا يصح واحدة منهما مع سعة الوقت لهما، لعدم المرجح، إلا أن يكون في آخر الوقت، فحينئذ يكون عن الوقتية، وإن لم يكن صاحب ترتيب.

واعلم أنه ذكر ههنا في «السراج الوهاج»، أربع مسائل يتراءى بينها منافاة:

الأول: ما ذكره سابقًا بقوله: «ولو نوى صلاتي فرض كالظهر والعصر لم يصحا». والمراد أن ينوي الظهر والعصر في وقت العصر، ولم يكن صاحب ترتيب، وفي الوقت سعة، أو المراد به فائتتين ولم يكن صاحب ترتيب كما ذكرناه ثمة.

والثاني: ما ذكره بقوله: «لو نوى مكتوبتين»، والمراد به أن ينوي الظهر والعصر في وقت الظهر.

والثالث: ما ذكره بقوله: «لو نوى فائتتين»، والمراد به صاحب ترتيب.

والرابع: ما ذكره بقوله: «لو نوى فائتة ووقتية»، والمراد به -أيضـًا- صاحب ترتيب، فلا منافاة ههنا أصلًا كما ظن.

قوله: «ولو نوى الظهر والفجر» انتهى. هذه المسألة من فروع قوله: «ولو نوى فائتة ووقتية فهي للفائتة»، فلو أتى بالفاء لكان أولى.

قوله: «بقي ما إذا كبر ناويًا للتحريمة والركوع» قال في «فتح القدير»[1]: «ومدرك[2] الإمام في الركوع لا يحتاج إلى تكبيرتين، خلافًا لبعضهم، ولو نوى بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا الافتتاح، جاز، ولغت نيته» انتهى.

وقال المصنف في «البحر»[3] في أول صفة الصلاة: «ولو أدرك الإمام راكعًا فكبر قائمًا، وهو يريد تكبيرة الركوع، جازت صلاته، لأن نيته لغت، فبقي التكبير

---

(١) فتح القدير ١/ ٤٨٣.

(٢) تصحفت في أ، ج إلى: ويدرك.

(٣) البحر الرائق ١/ ٣٠٨.

حالة القيام» انتهى.

فظهر منه أنه إذا كبر حال القيام ناويًا للتحريمة والركوع، يكون[١] للتكبيرة، لأنه أقوى، وإنما قلنا: «حال القيام» لما ذكره في «البحر»[٢] من أن الافتتاح لا يصح إلا في حالة القيام، حتى لو كبر قاعدًا ثم قام لا يصير شارعًا، لأن القيام فرض حالة الافتتاح؛ ولو جاء إلى الإمام وهو راكع، فحنى ظهره ثم كبر، إن كان إلى القيام أقرب يصح، وإن كان إلى الركوع أقرب لا يصح. انتهى.

قوله: «وأما إذا طاف للفرض وللوداع» طواف الوداع واجب للآفاقي، وقيل: «سنة». فعلى الأول يكون ناويًا بالفرض والواجب، وعلى الثاني بالفرض والسنة، وعلى القولين إن كان طاف في وقت الفرض ـ وهو أيام النحر بعد الوقوف بعرفة ـ يكون عن الفرض؛ وإن كان طاف في وقت الوداع ـ وهو بعد ما حل النفر ـ يكون عن الوداع.

قال في آخر باب الإحرام من «فتح القدير»[٣]: «والحاصل أن كل من طاف طوافًا في وقته، وقع عنه بعد أن ينوي أصل الطواف، نواه بعينه أو لا، أو نوى طوافًا آخر، لأن النية تعتبر في الإحرام، لأنه عقد على الأداء، فلا يعتبر في الأداء.

فلو قدم معتمر وطاف وقع عن العمرة، وإن كان حاجًا قبل يوم النحر وقع للقدوم؛ ولو كان في يوم النحر إذا طاف فهو للزيارة وإن نوى نذرًا؛ وإن طاف بعد ما حل النفر فللصدر ولو كان نواه للتطوع، لأن غير هذا الطواف غير مشروع، فلا يحتاج إلى نية التعيين ويلغو غيرها، كصوم رمضان، ويحتاج إلى أصلها.

وتحقيقه أن خصوص ذلك الوقت إنما يستحق خصوص ذلك الطواف،

---

(١) زيد بهذا الموضع في ب: للتحريمة.

(٢) البحر الرائق ١/ ٣٠٨.

(٣) فتح القدير ٢/ ٤٩٥.

بسبب أنه في إحرام عبادة اقتضت وقوعه في ذلك الوقت، فلا يشرع غيره، كمن يسجد في إحرام الصلاة ينوي سجدة (شكر أو نفلٍ)[1] أو تلاوة عليه من قبل، تقع عن سجدة الصلاة، لذلك الاستحقاق.

وكان مقتضى هذا ألا يحتاج إلى نية أصلًا، كسجدة الصلاة، لكن لما كان هذا الركن لا يقع في محض إحرام العبادة الذي اقترن به النية؛ بل بعد انحلال أكثره وجب له أصل النية دون التعيين، لأنه لم يخرج عنه بالكلية، بخلاف الوقوف بعرفة» انتهى.

فظهر منه أن الطواف في يوم النحر للفرض ـ أي: طواف الزيارة ـ، وإن نوى لغيره.

قوله: «وإن نوى فرضًا أو نفلًا» شروع في بيان القسم الثالث من المقاصد، على خلاف ترتيب اللف.

قوله: «قال أبو يوسف: «يجزئه عن المكتوبة»» لأنها أقوى.

قوله: «وقال محمد: «لا يجزئه»» انتهى. لعدم إمكان الوصفين معًا في صلاة واحدة، لا مستقلًا لتنافيهما، ولا متبعضًا لعدم التجزؤ، ولا يمكن ترجيح أحدهما لعدم المرجح، فبطلا[2]، وببطلان الوصف يبطل الأصل عنده، فلم تقع واحدة منهما.

هكذا ذكره ابن الهمام عن محمد في كتاب الصوم، ثم استشكل عليه وقال: «لكن المسطور في غير موضع، أنه لو نوى القضاء والتطوع كان عن القضاء عند أبي يوسف، لأنه أقوى، وعند محمد عن التطوع، لأن النيتين تدافعتا، فبقي مطلق

---

(١) في أ، ج: الشكر أو نفلًا.

(٢) هذه الكلمة في ب ضرب عليها، إعلامًا بأنها غير صحيحة!

النية، فيقع عن التطوع؛ وكذا لو نوى قضاء رمضان وكفارة الظهار، تقع عن القضاء استحسانًا، وهو قول أبي يوسف في القياس، وعلى قول محمد يكون تطوعًا لتدافع النيتين، فصار كأنه صام مطلقًا».

وجه الاستحسان أن القضاء أقوى كما تقدم، ولو نوى صوم النذر المعين وكفارة اليمين، يقع عن النذر عند محمد، لبقاء أصل النية أيضًا.

وهذا كله يرد نقضًا على محمد في المسألة المذكورة ههنا، فلا بد أن يفرق بين الصوم والصلاة عنده، لأن أصله في الصلاة أن بطلان الوصف يقتضي بطلان الأصل، وفي الصوم ليس كذلك، كما ترى في المسائل المذكورة.

قوله: «يكون عن الزكاة عند أبي يوسف» لكونها أقوى.

قوله: «وعند محمد عن التطوع» لتدافع النيتين، فبقي أصل النية. وهذا مبني على الفرق بين الصلاة والتصدق عند محمد، كما في الصوم، وإلا فيرد نقضًا عليه بمسألة الصلاة المذكورة.

قوله: «ولو نوى نافلة وجنازة فهي نافلة لكونها أقوى» لأنها ذات ركوع وسجود وقراءة، بخلاف صلاة الجنازة.

قوله: «أجزأت عنهما كما أجزأت عنهما إذا نوى السنة فقط» وكذا لو نوى الفرض والتحية، أو الفرض فقط، أجزأت عنهما. قال الحموي: «إنما أجزأت عنهما لأن التحية والسنة قريبان: إحداهما ـ وهي التحية ـ تحصل بلا قصد، فلا يمنع حصولها قصد غيرها».

أقول: إن أراد بقصد غيرها القصد المستقل، فهو خلاف الفرض، لأن الفرض أن ينوي التحية والسنة معًا، لا منفردًا؛ وإن أراد به القصد المقارن، فلا ينتظم قوله: «إن التحية تحصل بلا قصد».

قوله: «في يوم الإثنين صومه عنه» كلا الضميرين راجعان إلى يوم الإثنين، ولعله اطّلع على أن صوم يوم الإثنين سنة، وإلا فالمصرح في بعض الكتب أنه مستحب.

قوله: «فإن مسألة التحية» انتهى. كأنه دفع لما قيل: «إنك حكمت بالإجزاء عنهما في مسألة التحية والسنة، ولم تحكم به في السنتين، وما الفرق بينهما»؟ فأجاب بأن التحية تحصل في ضمن السنة، لكونها دونها، بخلاف السنتين، لأنهما لاستوائهما لا يحصل أحدهما في ضمن الآخر، لأن الشيء لا يتضمن مثله، وإنما يتضمن[1] دونه.

قوله[2]: «كان تطوعًا عندهما في الأصح» لفظه هكذا: «ولو أحرم نذرًا أو نفلاً كان نفلًا، أو نوى فرضًا وتطوعًا كان تطوعًا عنده، وكذا عند أبي يوسف في الأصح» انتهى. والذي ظهر منه أن قوله: «في الأصح» قيد لقول أبي يوسف، لا لقول محمد، على خلاف ما ظهر من كلام المصنف، فإن الظاهر منه أنه قيد لقوليهما.

ثم قال في «فتح القدير»[3] من باب الظهار: «لو نوى الحج المنذور والتطوع يكون تطوعًا عند محمد، لأن النيتين لما بطلتا بالتعارض بقي مطلق النية، وبها يصح النفل. وعند أبي يوسف يقع عن الأقوى.

ولو نوى حجة الإسلام والتطوع، فهو عن حجة الإسلام اتفاقًا عند أبي يوسف، لما ذكرناه من كون الأقوى أولى عند محمد، لأنه لما بطلت الجهتان بالتعارض بقي مطلقًا، وبه يتأدى حجة الإسلام» انتهى. وهكذا في «الزيلعي»[4] أيضـًا.

---

(١) سقطت من ب.

(٢) سقطت من ج، وترك مكانها فارغـًا.

(٣) فتح القدير ٤/ ٢٧٥-٢٧٦.

(٤) تبيين الحقائق ٣/ ١٣.

ولا يخفى عليك أن قوله: «فهو عن حجة الإسلام اتفاقًا» مخالف لقوله: «أو نوى فرضًا وتطوعاً كان تطوعًا عندهما».

فإن قيل: «قد تقدم أنه لو نوى التطوع وعليه حجة الإسلام، يقع عن التطوع، (لا عن حجة الإسلام، وهذا يؤيد ما ذكره المصنف من أن الأصح يقع عن التطوع»)[١].

قلنا: لا يلزم من وقوعه عن التطوع فيما إذا نوى التطوع، وقوعه عنه فيما إذا نوى التطوع وحجة الإسلام معًا.

ثم لا يخفى عليك أن ما ذكره محمد في هذه المسألة، مبني على الفرق بينهما وبين مسألة الصلاة، فإن ببطلان الوصف يبطل أصل الصلاة عنده، كما تقدم، وليس كذلك في مسألة الحج، كما ترى.

قوله: «أو على التعاقب» أي: بلا فصل وتراخ، لأنه لو أحرم بحجتين مع التراخي بينهما، ففيه تفصيل ذكره في «فتح القدير»[٢]، بأنه لو جمع بين حجتين على التراخي، فإما بعد الحلق في الأول أو قبله، وفي هذا إما أن يفوته الحج من عامه أو لا، فإذا تراخى فأدخل الثاني في الأول بعد الحلق، لزمه الثانية، ولا يلزم رفض شيء، ولا دم عليه، ثم يتم أفعال الأولى، ويستمر محرمًا إلى قابل فيفعل الثانية، وإن أحرم بها قبل الحلق ولم يفته الحج، لزمه.

ثم إن وقف يوم عرفة أو ليلة المزدلفة بالمزدلفة، رفضها وعليه دم الرفض وحجة وعمرة مكانها، ويمضي هو فيها. وهذا قولهما، أما عند محمد فإحرامه[٣] باطل، وإنما يرفضها، لأنه لو لم يرفضها ووقف لها كان مؤديًا حجتين في سنة

---

(١) سقط ما بين القوسين من ج.

(٢) فتح القدير ٣/ ١١٧.

(٣) في أ، ج: فأحرم.

واحدة، وكذا في ليلة المزدلفة.

ولو لم يرفضها عاد إلى عرفات فوقف، يصير مؤديًا حجتين في سنة واحدة، وإن كان بعد طلوع فجر النحر، لم يرفض شيئًا، لأن وقت الوقوف فات، فلا يكون باستدامة الإحرام مؤديًا حجتين في سنة، فيتم أعمال الحجة الأولى ويقيم إحرامًا[١].

ثم إن حلق في الأولى، لزمه دم الجناية على إحرام الثانية اتفاقًا؛ وإن لم يحلق بل استمر حتى حل من قابل، لزمه دم لتأخير الحلق عنده[٢]، خلافًا لهما[٣].

وهل يلزم دم آخر للجمع؟ قيل: «فيه روايتان»، وقيل: «ليس إلا رواية الوجوب». وهو الأوجه.

وإن أحرم بالثانية بعدما فاته الحج وجب رفضها ودم، وقضاؤها وقضاء عمرة، لأن فائت الحج وإن تحلل بأفعال عمرة هو محرم بالحج، فيصير جامعًا بين إحرامي حجتين، فيرفض الثانية. انتهى. ومن هذا يعلم طريق الجمع بين الحجتين في الأداء.

قوله: «وعند محمد في المعتبر يلزمه إحداهما» قال: «إن المقصود من الإحرام الأداء، ولا يمكنه أن يؤدي إلا إحداهما، فلا يلزمه الأخرى»؛ واعتبره بالصوم والصلاة، فإنه لو أحرم لصلاتين لا يمكنه أن يؤدي إلا إحداهما، فكذا في إحرام الحجتين.

قلنا: يمكنه في باب الحج أن يحرم بإحرامين، كما في القارن، فلا يقاس على الصلاة والصوم. كذا في «الزيلعي»[٤].

---

(١) في أ، ج: محرامـًا. ولعل الصواب: محرمـًا.

(٢) في ج: عندهما.

(٣) في ج: له.

(٤) تبيين الحقائق ٢/ ٧٥.

قوله: «ارتفضت إحداهما باتفاقهما» ويثبت له حكم الرفض وهو الدم.

قوله: «إذا شرع في الأعمال» أي: أعمال الحج.

قوله: «ودم واحد عند أبي يوسف» لارتفاض إحداهما قبلها، فيلزمه دم للجناية ودم للرفض عنده، وأما عندهما: دمان للجناية ودم للرفض.

قوله: «ويقضي التي مضى فيها» أي: يؤديها.

قوله: «وحجة وعمرة» أي: ويقضي حجة وعمرة مكان التي رفضها. ولا يخفى عليك ما فيه من لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز في حالة واحدة، فإنه في الأول بمعنى الأداء، وفي المعطوف بمعنى القضاء. ثم هذا عند أبي حنيفة، وأما عند أبي يوسف فعليه دم للجماع سوى دم الرفض، كما في المسألة الأولى، وكما في الصوم، كما تقدم.

قوله: «أو أُحْصِرَ فدمان» أي: أحصر من أحرم بحجتين قبل الشروع أو قبل السير، على الخلاف المذكور، لزمه دمان عند أبي حنيفة وأبي يوسف، سوى دم الرفض، ودم واحد عند محمد، سوى دم الرفض.

قوله: «وعلى هذا الخلاف إذا أهل بعمرتين معًا» انتهى. قال في «فتح القدير»[1]: «إذا أحرم بعمرتين ففي المعية والتعاقب بلا فصل، عمل ما في الحجتين. والخلاف فيه[2] فيما يلزم، ووقت الرفض إذا لزم، وفيما إذا طاف للأولى شوطًا رفض الثانية وعليه دم الرفض والقضاء، وكذا هذا ما لم يفرغ من السعي، فإن كان فرغ إلا الحلق لم يرفض شيئًا، وعليه دم للجمع» انتهى. وتفصيله مذكور فيه، فارجع إليه.

---

(١) فتح القدير ٣/ ١١٨-١١٩.

(٢) سقطت من أ، ج.

قوله: «وتمامه في مفسدات الصلاة من «شرحنا»» ذكرناه في أول الكتاب، كما ذكره في «شرح الكنز»، فلا نعيده.

قوله: «وقد كتبناه في باب الإيلاء من «شرح الكنز»» أقول: إنه لم يكتب في باب الإيلاء شيئًا من هاتين المسألتين أصلًا، فالحوالة عليه ليست برابحة.

وقال في الكنايات عن «نوادر» ابن سماعة عن أبي يوسف: إذا قال لامرأتين: «أنتما عليّ حرام»، ينوي الطلاق في إحداهما، والإيلاء في الأخرى، فهما طالقان[1].

وهكذا روي عن محمد أيضـًا، لأن اللفظ الواحد لا ينتظم المعنيين المختلفين، فحمل على الأغلظ منهما، وهو الطلاق. وعند أبي حنيفة ينبغي (كما نوى، وفي «المحيط»: وكذلك إذا نوى في إحداهما ثلاث تطليقات وفي الأخرى واحدة، فهما طالقان[2] ثلاثًا، في قول أبي يوسف، وقال أبو حنيفة: «ينبغي)[3] أن يكون كما نوى، ويجب أن يكون هذا على قول محمد أيضـًا، وعليه الفتوى.

ولو قال: «هذه عليّ حرام وهذه»، وهو ينوي الطلاق في إحداهما، والإيلاء في الأخرى، فهما طالقان[4]؛ ولو قال: «هذه عليّ حرام» ينوي الطلاق، و(«هذه عليّ حرام»)[5] ينوي الإيلاء، فهو كما نوى؛ ولو قال لامرأته وأم ولده: «هما عليّ حرام» ينوي في الحرة الإيلاء، وفي أم الولد الطلاق، فهو إيلاء فيهما.

وعن إسماعيل بن حماد عن أبي يوسف في رجل قال لامرأته وجاريته: «أعتقتكما»، نوى طلاق المرأة، وعتاق الجارية، فقال: «تعتق الأمة، ولا تطلق

---

(١) تصحفت في أ، ج إلى: طلاقان.

(٢) في ب: طالقان.

(٣) سقط ما بين القوسين من ج.

(٤) تصحفت في أ، ج إلى: طلاقان.

(٥) سقط ما بين القوسين من ج.

المرأة، ولو قال لثلاث نسوة: «أنتن علي حرام»، ونوى لإحداهن طلاقًا، والإيلاء في الأخرى، والكذب في الثالثة(١)، طلقن جميعًا. هكذا ذكر في «النوازل».

قال الصدر الشهيد في «واقعاته»: «وهذا قول أبي يوسف، أما (على قول أبي حنيفة)(٢)، يجب أن يكون كما نوى، قياسًا على المسألة المتقدمة. ولو قال لها: «أنت علي حرام» مرتين، فنوى بالمرة الأولى الطلاق، وبالمرة الثانية الإيلاء، فهو على ما نوى بالإجماع. انتهى ما في «الخانية»(٣)، وهكذا ذكره المصنف في كنايات «البحر»(٤) مختصرًا.

السابع في بيان وقتها

أي: وقت النية.

قوله: «ولكن الأول حقيقي» كالجزء الأول من الصلاة.

قوله: «وحكمي» يجزئ من الزمان الذي وقع فيه النية، ولم يقع بينها وبين الشروع في الصلاة ما ينافيها، فإن ذلك الجزء أولٌ حكمًا، ثم لما كان الأول الحقيقي معلومًا مستغنيًا عن البيان، والحكمي محتاجًا إليه، لم يتعرض لبيان الحقيقي، (وتعرض لبيان الحكمي)(٥)، فقال: «فقالوا في الصلاة». انتهى.

قوله: «مع الإمام» هذا القيد اتفاقي لا احترازي. تأمل.

---

(١) تصحفت في ب إلى: الثانية.

(٢) حصل في أ، ج قلب في هذه العبارة، هكذا: قول على أبي حنيفة.

(٣) في ب: الخلاصة.

(٤) البحر الرائق ٣/ ٣٣٠.

(٥) سقط ما بين القوسين من ج.

قوله: «في الرَّقِّيَّات» هو من كتاب «النوادر» لمحمد، جمعه[١] في الرقة حين أقام بها.

(قوله: «تبقى إلى وقت الشروع» لأن الأصل بعد الوجود البقاء، ما لم يعترض[٢] مناف)[٣].

قوله: «إن كان عند الشروع» أي: إن كان من نوى عند الوضوء، ولم يشتغل بعمل آخر عند الشروع في الصلاة، بحث[٤]. انتهى.

قوله: «فهي نية تامة» الظاهر أنّ الضمير راجع إلى النية المذكورة حكمًا، لأن الكلام فيمن نوى عند الوضوء مثلًا، فالأولى تأنيثه، وأما إرجاعه إلى العلم المفهوم من كلامه ـ كما هو المذكور في «القنية» ـ فهو فاسد، لأن العلم ليس بنية، ألا ترى أن من علم الكفر لا يكفر، ولو نواه يكفر؟!

قوله: «بأنها صحيحة» الضمير راجع إلى الصلاة.

قوله: «وبين الشروع» أي: في الصلاة.

قوله: «أو نقول» عطف على قوله: «لا بد».

قوله: «لعدم التجزؤ» أي: إلى أجزاء مختلفة بكونها عبادة وغير عبادة؛ بل كل الأجزاء عبادة.

قوله: «ولا معتبر بقول الكرخي» لأن قوله يفضي إلى وقوع بعض أجزاء العبادة بلا نية، وذا لا يجوز؛ ولأنه قاس الصلاة على الصوم، وهو فاسد لأن جواز

---

(١) سقطت من ج.
(٢) في أ: يعتبر منه.
(٣) سقط ما بين القوسين من ج.
(٤) تصحفت في أ، ج إلى: بحيث.

التأخير في الصوم لمكان الحرج فيه، ولا حرج في الصلاة، لاندفاعه بتقديم النية، لأن حالة الصلاة مذكرة له، بخلاف الصوم، إذ لا مذكر فيه.

قوله: «وينبغي أن يكون وقت اقتداء أحد» انتهى. يحتمل أن يكون اسم «يكون» راجعًا إلى الوقت المذكور، فحينئذ يكون قوله: «وقت اقتداء أحد» خبره؛ ويحتمل أن يكون راجعًا إلى النية، فحينئذ (يكون قوله:)[١] «وقت اقتداء أحد» خبره[٢] ظرفًا له.

قال المقدسي: «بل ينبغي أن ينوي من الابتداء أن يكون إمامًا لكل من يقتدي به، إذ قد يقتدي به من لا يراه من الجن والملائكة، كما ورد في الآثار. وأما ما قاس عليه فذلك أول صلاة المأموم، ولا يمكنه أن يقدم النية عليها» انتهى.

قوله: «كما أنه ينبغي أن يكون وقت نية الجماعة» اسم «يكون» قوله: «وقت نية الجماعة»، وإضافة النية إلى الفاعل؛ وقوله: «أول صلاة» خبر «يكون».

قيل: «اسم «يكون» ضمير يعود إلى نية الإمامة، وقوله: «وقت نية الجماعة» خبر «يكون»، وقوله: «أول صلاة المأموم»، بدل من الخبر» انتهى.

أقول: لا يخفى فساده، إذ لا يصح الإخبار عن نية الإمام،[٣] بوقت نية الجماعة، لعدم الاتحاد في الخارج.

قوله: «وأما لصحة الاقتداء» أي: وأما وقت نية المقتدي لصحة اقتدائه، على ما يقتضيه الاستدلال بما نقله عن «فتح القدير»[٤]، لكنه لا يناسب سوق كلامه،

---

(١) سقط ما بين القوسين من ج.
(٢) زيد في ب بهذا الموضع: خبره.
(٣) في ب: الإمامة.
(٤) فتح القدير ١/ ٢٦٨.

(لأن مقتضى سوق كلامه)(١) هكذا: وأما وقت نية الإمامة لصحة الاقتداء به.

قوله: «عالِمًا بأنه لم يشرع جاز» سواء حضرته النية عند الشروع أو لم تحضره، وإنما جاز هذا لأنه جزم في نية الاقتداء بالإمام، غير أنه تقدم نيته على نية الإمام، وذا لا يضر، لأن الشرع استصحبها إلى وقت شروع الإمام، ما لم يعرض له المنافي.

قوله: «قيل: «لا يجوز»» لأنه ظن الشروع في الصلاة، ولا شك أن الظن غير الجزم عند الفقهاء، والجزم في النية هو الشرط، فلا يجوز بالظن لفقد الشرط؛ وقيل: «يجوز، لأنه ما قصد الشروع في صلاة الإمام في الحال؛ بل إنما قصد الشروع في صلاته، إذا شرع، فلذا جاز».

قوله: «وأما نية التقرب» أي: نية الوضوء لقصد التقرب.

قوله: «إلا بنية مقارنة للأداء حقيقة أو حكمًا» أما الأول فظاهر، وأما الثاني فكما إذا وقع بلا نية، ثم حضرته النية عن الزكاة، والمال قائم في يد الفقير، فإنه يجزئه عن الزكاة، بخلاف ما إذا نوى عنها بعد هلاكه، فإنه لا يجزئه كما صرحوا به. وسيذكره المصنف نقلًا عن «شرح المجمع».

وكما إذا وكل رجلًا بدفع زكاة ماله، ونوى المالك عند الدفع إلى الوكيل، فدفع الوكيل بلا نية، فإنه يجزئه، لأن المعتبر نية الآمر، سواء كان الوكيل مسلمًا أو ذميًا.

وكما لو دفع رجلًا(٢) دراهم ليتصدق بها تطوعًا، أو قال له: «تصدق بها عن كفارة يميني»، فلم يتصدق بها، حتى نوى الموكل أن يكون من زكاته ولم يقل شيئًا،

(١) سقط ما بين القوسين من ج.
(٢) كذا في جميع النسخ.

ثم تصدق الوكيل بها، جاز عن زكاته، على ما في «الخلاصة»، لوجود مقارنة النية للأداء حكمًا.

بخلاف ما لو أدى عن ماله زكاة غيره بغير أمره، فبلغه فأجاز، لم يجز عن زكاته، لأنها وجدت نفاذة[١] على المتصدق، لأنه ملكه؛ ولو تصدق عنه بأمره جاز عنه، لكونه نائبًا عنه بأمره، فيوجد مقارنة النية للأداء حكمًا، ثم يرجع إلى الآمر بما دفع عند أبي يوسف، وإن لم يشترط الرجوع كالأمر بقضاء الدين؛ وعند محمد لا يرجع ما لم يشترط الرجوع.

قوله: «أو مقارنة، لعزل مقدار ما وجب» هذا لدفع الحرج اللازم باستحضار النية عند كل دفع لكل شخص، فصار كتقديم النية في الصوم.

ثم العزل فعل اختياري يصح اقتران النية به، بخلاف ما إذا نوى أداء الزكاة ولم يعزل شيئًا، فجعل يتصدق شيئًا فشيئًا إلى آخر السنة، ولم يحضره النية، فإنه لم يجز عن الزكاة لعدم اقترانها للأداء حقيقة أو حكمًا، ولا للعزل إلا ما تصدق به فقط.

وهذا ما قال في «الخلاصة»: قال هشام: «سألت محمدًا عن رجل قال: «ما تصدقت به إلى آخر السنة، وقد نويت[٢] عن الزكاة»، ثم جعل يتصدق ولا يحضره النية، قال: «لا يجزئه». قلت: «فإن أخرج الدراهم وصرتها في كمه»، وقال: «هذه من الزكاة»، فجعل يتصدق ولا تحضره النية، قال: «أرجو أن تجزئه»».

قوله: «فإن كان المال قائمًا في يد الفقير، جاز» لوجود المقارنة للأداء حكمًا كما تقدم، وإن لم يكن قائماً في يده، فلا يجوز لعدم المقارنة أصلًا.

---

(١) كذا في جميع النسخ.

(٢) في ج: نوى.

قيل: «هذا النقل مخالف لسائر المتون». قلت: هذا مذكور في «الخلاصة»، وسائر المتون ليس بمخالف له؛ بل ساكت عن هذا التفصيل.

قوله: «إلا الذمي فإنه مصرف للفطر» وكذا الكفارات والنذور والنوافل، لقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «تصدقوا على أهل الأديان كلها» رواه ابن أبي شيبة مرسلًا، والمرسل حجة عندنا.

والحربي والمستأمن خصّا منه لقوله - تعالى -: ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾ [الممتحنة: ٦٠/ ٩].

فإن قيل: إطلاق المروي يقتضي جواز دفع الزكاة للذمي أيضـًا.

قلنا: خص الذمي منه بقوله ﷺ لمعاذ: «خذ من أغنيائهم وردَّها في فقرائهم»،[1] لأن الضمير للمسلمين، وقاله في حق الزكاة.

قال في «الحاوي القدسي»: «ولا يدفع الزكاة إلى ذمي، ويجوز دفع صدقة الفطر وغير الزكاة إليه. وعن أبي يوسف: أنه لا يعطى الذمي الزكاة، ولا صدقة الفطر، ولا طعام الكفارات. وهو الفتوى» انتهى. فما ذكره المصنف خلاف الفتوى.

---

(١) لم أعثر عليه بهذا اللفظ ولكن أخرجه البخاري في صحيحه، كِتَاب الزَّكَاةِ، بَابُ وُجُوبِ الزَّكَاةِ، رقم الحديث: ١٣٩٥؛ ؛ ومسلم في صحيحه، كِتَاب الْإِيمَانَ، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، رقم الحديث: ٢٩؛ وأبو داود في سننه، كِتَاب الزَّكَاةِ، بَابٌ فِي زَكَاةِ السَّائِمَةِ، رقم الحديث: ١٥٨٤؛ والدارقطني في سننه، رقم الحديث: ٣٣٥٥؛ وأحمد في مسنده، ٢/ ٥١٠؛ و ابن ماجه في سننه، أَبْوَاب الزَّكَاةِ، بابُ فَرْضِ لزَّكَاةِ، رقم الحديث: ١٧٨٣؛ والبيهقي، في سننه الكبرى، ٤/ ١٦١؛ وابن خُزَيمة في صحيحُه، ٤/ ٢٣؛ والترمذي في سننه، كتاب الزكاة، بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ أَخْذِ خِيَارِ الْمَالِ فِي الصَّدَقَةِ، رقم الحديث: ٦٢٥، بلفظ: تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ.

قوله: «أو غيره» ـ بالنصب ـ عطف على الأداء.

قوله: «من غروب الشمس» كلمة «من» ابتدائية.

قوله: «إلى ما قبل نصف النهار الشرعي» النهار الشرعي من طلوع الفجر الصادق إلى غروب الشمس، واللغوي والنجومي من طلوع الشمس إلى غروبها.

اختلف في هذه المسألة: فقال في «مختصر القدوري»[١]: «يجوز صوم رمضان والنذر المعين بنية من الليل، وإن لم ينو من الليل حتى أصبح، أجزأته النية ما بينه وبين الزوال».

وقال في «الجامع الصغير»: «إلى ما قبل نصف النهار». واختاره في «الهداية»[٢] حيث قال: «وهو الأصح لأنه لا بد من وجود النية في أكثر النهار. ونصفه من وقت طلوع الفجر إلى وقت الضحوة الكبرى، لا وقت الزوال، فتشترط النية قبلها ليتحقق[٣] في الأكثر» انتهى. وهو المختار عند الأكثر.

قوله: «تيسيرًا على الصائم» تعليل لقوله: «جازت بنية متقدمة وبنية متأخرة»، فإن قيل: «جوازه بنية متقدمة ثابت بالنص، وهو قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «لا صيامَ لِمَنْ لم ينو من الليل»، لا بالتعليل»، قلنا: النص معلل بالتيسير، والثابت بالنص المعلل ثابت بالتعليل في الحقيقة، فجوازه بتلك النية معلل بالتيسير.

بيانه أن الأصل أن يكون النية مقارنة للمنوي أو متقدمة عليه، مع عدم اعتراض المنافي، ولم تجب في الصوم المقارنة، فإنه لو نوى بعد الغروب أجزأه؛ ولا عدم اعتراض المنافي لجواز الصوم بنية يتخلل بينها وبين الصوم الأكل والشرب

---

(١) مختصر القدوري، ص ٦٢.

(٢) الهداية ١/ ١١٦.

(٣) في أ، ج: لتحقق.

والجماع من الليل، مع انتفاء حضورها بعد ذلك إلى انقضاء[١] يوم الصوم.

والمعنى الذي لأجله صحت النية المتقدمة، هو التيسير ودفع الحرج، وهذا المعنى يقتضي تجويزها من النهار أيضـًا، للزوم الحرج لو ألزمت النية من الليل في كثير من الناس، كالذي نسيها ليلًا، وفي حائض طهرت قبل الفجر ولم تعلم إلا بعده ـ وهو كثير جدًا ـ، وفي صبي بلغ بعده، وفي كافر أسلم بعده ـ في رواية عن أبي يوسف ـ، وفي مسافر أقام بعده؛ فيجب القول بصحتها نهارًا، تيسيرًا عليهم.

قوله: «من قضاء أو نذر» أي: النذر المطلق، لأن النذر المعين يجوز بنية متأخرة أيضـًا، كما تقدم.

قوله: «أو كفارة» أي: كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد والحلق والمتعة والصوم. وإنما لم يجز هذه الصيامات بالنية المتأخرة، لأن وقتها غير متعين، فلا بد لها من التعيين ابتداء، صرفًا لذلك اليوم عن صلاحية النفل.

قوله: «فكرمضان[٢] أداء» فيجوز بنية متقدمة، ومقارنة، ومتأخرة إلى ما قبل نصف النهار الشرعي.

قوله: «على الأداء» أي: أداء أفعال الحج. وقوله: «عند الإحرام» (بيان لوقت لزوم النية، فإنها عند الإحرام)[٣] لازمة لا يجوز تأخيرها، وإلا فيجوز النية للحج عند خروجه عن بيته، فإنه لو خرج عن بيته يريد الحج، فأحرم من الميقات، ولم يحضره النية، جاز. كذا في «الزيلعي»[٤] في الصلاة.

---

(١) في ب: القضاء.

(٢) في أ، ج: فكر رمضان.

(٣) سقط ما بين القوسين من ج.

(٤) تبيين الحقائق ٢/ ٧٣.

قوله: «وهو النية مع التلبية أو ما يقوم مقامها» (فيه إشارة إلى رد ما قاله الشافعي وأبو يوسف، من أنه يصير شارعًا فيه بمجرد النية بلا تلبية إما يقوم مقامها)[١]؛ لأنه التزم الكف عن ارتكاب المحظورات، وكل ما هو كذلك يحصل الشروع فيه بمجرد النية كالصوم.

قلنا: التزامه الكف عن ارتكاب المحظورات في الإحرام، ممنوع لجواز أنه التزم بنية أداء الأفعال فقط، بخلاف الصوم فإن الكف فيه ركن، فيشمله النية قصدًا.

ثم المراد بالتلبية ذكر يقصد به التعظيم، سواء كان تلبية أو غيرها، عربية أو فارسية، بطريق ذكر الخاص وإرادة العام.

قوله: «فلا يمكن فيه القران» أي: قران النية بأفعال الحج.

قوله: «ركن فيه أو شرط» القائل بالركنية هو الشافعي، وعندنا شرط.

قوله: «تصح نيته حتى يصح صومه بها، ولا تفسد صلاته» لأنها غير منافية لها إلا إذا تلفظ باللسان، فإنه حينئذ تفسد صلاته.

الثامن في بيان عدم اشتراطها في البقاء

قوله: «وحكمها» عطف على عدم اشتراطها.

قوله: «وفي «القنية» لا يلزمه نية العبادة» انتهى. عبارته هكذا: لا يلزمه نية العبادة في كل جزء، وإنما يلزمه في جملة ما يفعله في كل حال. أي: القيام أو القراءة أو الركوع أو السجود أو القعود ونحوها. فإن حقق الفعل والذكر معًا، ونوى بهما التعبد، كفاه[٢]، وإن أفرد كل واحد منهما بنية، فهو أفضل. انتهى.

---

(١) سقط ما بين القوسين من أ.

(٢) تصحفت في ب إلى: كفارة.

فسر في بعض «حواشي القنية» الجزء في قوله: «كل جزء»، بكل قيام وركوع وسجود وقراءة وقعود. تأمل.

قوله: «افتتح المكتوبة ثم ظن أنها تطوع» انتهى. بيانه على ما في «فتح القدير»[1] أنه نوى المكتوبة وافتتح بالتكبيرة وشرع فيها، ثم نسي ذلك وظن أن ما صلاه تطوع، فأتمه على نية التطوع، أجزأته عن الفرض، لأن النية المعتبرة إنما يشترط قرانها بالجزء الأول، وقد وجد ذلك، ولا يشترط بقاؤها؛ والنية المعترضة غير منافية لها.

ومثله إذا شرع بنية التطوع، فأتمه على ظن المكتوبة، فهي تطوع، بخلاف ما لو كبر حين شك ينوي التطوع في الأول، أو المكتوبة في الثاني، فإنه يصير خارجًا إلى ما نوى ثانيًا، لقران النية بالتكبير. انتهى.

وهكذا ذكره في «قاضيخان»، ثم قال: «وكذا المسبوق إذا قام إلى قضاء ما سبق، فشك في صلاته، فكبر ينوي به الاستقبال، يصير خارجًا عما كان فيها، لأن حكم صلاة المسبوق يخالف حكم صلاة المنفرد بجواز الاقتداء بالمنفرد، ولا يجوز بالمسبوق، فكان بمنزلة الفرض مع التطوع». انتهى.

قوله: «ومن الغريب ما في «المجتبى»» انتهى. وجه الغرابة جعل النية لازمة للأمور المذكورة فيه.

قوله: «وينوي أنه يفعلها مصلحة» انتهى. الظاهر أنه معطوف على «نية القربة». أي: لا بد من نية كون ما صلاه مصلحة لدينه.

قوله: «وأن يكون أقرب» انتهى. عطف على «أنه يفعلها». أي: وينوي كون فعلها أقرب. انتهى.

---

(١) فتح القدير ١/ ٢٦٨.

قوله: «وأبعد عما[1] حرم» انتهى. عطف على «أقرب».

قوله: «إنها لطف في الفرائض» أي: باعتبار كونها جائزة للفرائض.

قوله: «والأصح أنه يستحب ذكر النية باللسان» كذا في بعض النسخ. وفي «القنية» بعلامة صدر القضاة: النية عمل القلب ـ وهو القصد إلى الشيء ـ، واللسان بدعة، إلا إن لم يمكنه إقامتها في القلب إلا بإجرائها على اللسان، فحينئذ يباح.

وقال فيها -أيضاً- بعلامة صدر الدين حسام: «والسنة الاقتصار على نية القلب، فإن عبر بلسانه عنه جاز»؛ وقال الحلواني: «الذكر باللسان أفضل».

قوله: «إن العبادات ذات الأفعال» أي: الأجزاء المختلفة. هذا القيد اتفاقي لا احترازي، لأن الحكم في العبادات التي ليست ذات أجزاء مختلفة، كالصوم أيضاً، كذلك، إذ[2] يكتفى فيها بالنية في أولها.

قوله: «في كل فعل» أي: في كل جزء.

قوله: «اكتفاء باستحبابها[3] عليها» أي: استحباب[4] النية على الأجزاء كلها.

قيل: «هذا الأصل مشكل بما قالوا: «إنه لا بد من النية في سجود السهو، ولو استحب لما لزمت، كما أنها لم تلزم في سجود التلاوة اللازمة في الصلاة»».

والجواب أن التلاوة في الصلاة من أركانها، فكان ما لزم منها من السجدة من لوازم الصلاة، فتستحب النية عليها بخلاف السهو، فإنه ليس من لوازم الصلاة بل يقع نادرًا، فكذا ما لزم منه من السجدة ليس من لوازمها؛ بل جعلت مشروعة لجبر

---

(١) تصحفت في أ، ج إلى: أما.
(٢) في ب بدل (إذ): (و).
(٣) في أ: استحابها.
(٤) في أ: استحاب.

نقصانها، فلم تستحب النية عليها، فاحتيجت[١] إلى نية مستقلة.

ونظيره فدية المحظورات في الحج، فإنه لا بد لها من النية، ولا يكتفى بنية الإحرام، لأنها ليست من لوازم الإحرام ولا ضرورياته، بخلاف طواف القدوم مثلًا، فإنه وإن لم يكن من ماهية الحج لكنه من لوازمه، فكذلك لا يشترط له النية، اكتفاء بنية الحج.

قوله: «إلا إذا نوى» استثناء من قوله: «يكتفى بالنية في أولها».

قوله: «ببعض الأفعال» أي: الأجزاء.

قوله: «غير ما وضع له» كأن يراد بالطواف في الحج طلب الغريم، أو الهرب عن العدو، فإن الطواف لم يوضع له، فإنه حينئذ لا يكتفى بالنية المتقدمة عند الإحرام؛ بل لا بد من نية مستقلة للطواف، وإلا لم يجزئه، بخلاف الوقوف بعرفة، فإنه من أجزاء الحج، مع أنه لو وقف بها ساعة طالبًا لغريم، أو هاربًا عن عدو، يجزئه بلا تجديد نية، وقد نوى به غير ما وضع له.

فأجاب عنه ببيان الفرق بينهما بوجهين:

حاصل الأول أن الطواف عبادة مستقلة، وإن كان جزءًا من أجزاء الحج، حتى ينتقل به[٢]، فلا بد من النية عند قصد غير ما وضع له، بخلاف الوقوف بعرفة، فإنه جزء محض وليس بعبادة مقصودة بالذات، حتى لا ينتقل به؛ وحاصل الثاني ظاهر بما نقله عن الزيلعي[٣].

أقول: كل من هذين الفرقين مسلم، لكن لقائل أن ينظر فيه بوجهين:

---

(١) كذا في جميع النسخ.

(٢) سقطت من ب.

(٣) تبيين الحقائق ٢/ ٣٧.

أحدهما أن كون الطواف عبادة مستقلة، إن كان مانعًا عن استحباب النية عليه، أو علة مقتضية لاحتياجه إلى النية المستقلة، فلم لا يكون كذلك قبل أن ينوي بالطواف طلب الغريم أو الهرب عن العدو؟ وإن لم يكن مانعًا عن الاستحباب، ولا علة مقتضية له قبله، فلم كان مانعًا بعده؟

فإن قيل: «إنه لم يكن مانعًا ولا علة أصلًا، لا قبله ولا بعده»، قلت: فما العلة له بعد أن ينوي به طلب الغريم؟

والثاني أنه يصدق على من وقف طالبًا لغريم أو هاربًا عن عدو، أنه نوى غير ما وضع له، مع أنه يكتفى بالنية المتقدمة، بناء على قضية الاستصحاب[1]، فلا يستقيم كلية قوله[2]: «إلا إذا نوى ببعض الأفعال غير ما وضع له». فلم يفد الفرقان المذكوران.

قوله: «إلى تجديد النية» أي: في كل ما يفعل في الإحرام من أجزاء الحج.

قوله: «بعد التحلل» أي: بالحلق.

قوله: «وفي الإحرام من وجه» لأنه محرم في حق غير الحلق، حتى لا يحل له الجماع وغيره من محظورات الإحرام.

قوله: «فاشترط فيه أصل النية، لا تعيين الجهة، عملًا بشبهين» فإنه من حيث إنه يفعل بعد التحلل من وجه، يشبه بما يفعل في[3] خارج الإحرام؛ ومن حيث إنه يفعل في الإحرام، يشبه بما يفعل في الإحرام.

فبالنظر إلى الأول يشترط فيه أصل النية، وبالنظر إلى الثاني لم يشترط فيه

(١) في ج: الاستحباب.
(٢) زيد في ب بهذا الموضع: نوى.
(٣) في أ، ج: من.

تعيين الجهة، كما في الصوم، حتى لو عين جهة غير الفرض يقع عن الفرض، ولذا لو طاف يوم النحر عن نذر، وقع عن طواف الزيارة، كما في «فتح القدير»[(١)].

وقال فيه -أيضـًا-: «وهـذا الوجه من الفرق لا يتأتى إلا في طواف الزيارة لا العمرة، والوجه الأول يعمهما[(٢)]؛ لأن طواف العمرة يؤدى في الإحرام من غير تحلل أصلًا».

قوله: «وقع عن الفرض» لأن تعيين الجهة غير معتبر، ولعدم اشتراطها في البقاء أيضـًا.

قوله: «عن الصَّدَر» ويقال له: طواف الوداع. وهو واجب على الأفاقي، وقيل: «سنة».

قوله: «وهو مبني على أن نية العبادة» انتهى. قيل: «في البناء على قضية الاستحباب على الأركان، نظر من وجوه:

الأول: أن مقتضى قضية الاستحباب عدم اشتراط أصل النية (في الأركان المقصودة لذاتها، مثل طواف الزيارة؛ بل يكتفي بمجرد الاستحباب)[(٣)].

الثاني: أن تلك القضية بعد تسليم صحتها تجري في غير الأركان أيضـًا، كما في طواف الصدر، لأنه ليس بركن؛ بل واجب أو سنة على الخلاف.

الثالث: أن تلك القضية لو صحت لكانت منقوضة بطواف الطالب للغريم، والهارب عن العدو[(٤)]، طواف زيارة، لأن هذا الطواف لم يجزئ، ولو صح الاستحباب لكان مجزئًا.

---

(١) فتح القدير ٢/ ٥١٠.

(٢) في أ، ج: يقيمها.

(٣) سقط ما بين القوسين من ج.

(٤) زيدت في ب بهذا الموضع (و).

وأجيب عن الأول بمنع بطلان اللازم، بناء على ما تقدم من أن النية ليست بشرط حال البقاء، ولا مع كل ركن؛ وعن الثاني يمنع حصر الاستحاب على الأركان؛ وعن الثالث أن الاستحاب[١] إنما يعمل عند عدم المانع، وقصده طلب الغريم مانع عن العمل.

قوله: «واستفيد منه» انتهى. قيل: «إن أراد به أن نية التطوع في حقِّ بعض الأركان لا يبطل، بمعنى أن الفرض يتأدى بتلك النية، فهو عين ما قالوا؛ وإن أراد به أن اعتراض[٢] نية التطوع في خلال بعض الأركان لا يبطل، فكونه مستفادًا منه ممنوع».

قوله: «ببعض ما يفعله» أي: ببعض جزئه.

قوله: «لا يستحق الثواب» لعله أراد ثواب ذلك الجزء، لا ثواب أصل الصلاة، لوجود النية بأصل الصلاة.

قوله: «لا يتم العبادة بدونه» أي: الركن.

التاسع في محلها

قوله: «ومحلها القلب في كل موضع» وهل يكتفي بها في كل موضع بدون التلفظ؟ قالوا: لا بد من التلفظ في بعض المواضع، ففي «قاضيخان»: امرأة قالت لزوجها: «طلقني»، فأشار إليها بثلاثة أصابع، وينوي به الثلاث، لا تطلق ما لم يتلفظ؛ وإذا قال لامرأته: «أنت طالق» وأشار إليها بثلاثة أصابع، ونوى به الثلاث، ولم يذكر بلسانه، فإنها تطلق واحدة. انتهى. وسيأتي في الأصل الثاني ما يتعلق به.

---

(١) تكررت هذه الكلمة في الأسطر السابقة في أ، ج على هذا النحو، وكتبت في ب عدة مرات على وجه لا يقرأ. ولعل الصواب: الاستصحاب.

(٢) في أ، ج: اعترض.

قوله: «دونه» أي: دون النية، وتذكير الضمير باعتبار القصد.

قوله: «ومن لا يقدر على أن يحضر قلبه» انتهى. هـذا بيـان ما في «القنية»، عبارته هكذا: (عن): شرع في الفرض وشغله الفكر في التجارة أو المسألة، حتى أتم صلاته، لا يستحب إعادته. (ظم): لا يعيد. (بو): لم ينقص أجره إذا لم يكن بتقصير منه. انتهى.

ثم قال فيها بعد أسطر بعلامة (صق): «النية عمل القلب، وهو القصد إلى الشيء، واللسان بدعة، إلا ألا يمكنه إقامتها في القلب إلا بإجرائها على اللسان، فحينئذ يباح» انتهى.

قوله: «أو شك في النية» أي: شك في أثناء صلاته أنه نوى بقلبه أو لم ينو، وقد تلفظ بالنية في أول صلاته، فإنه يكفيه التلفظ بالنية. قيل: «والذي ظهر منه أن التلفظ باللسان يكون بدلًا عن نية القلب». ومن المعلوم أن نصب الأبدال بالرأي لا يجوز.

أجيب عنه بأن كفاية فعل اللسان عند عدم قدرته على نية القلب، بطريق الأصالة لا بطريق البدلية.

قوله: «ثم قال فيها: «ولا يؤاخذ»» انتهى. أي: قال في «القنية». ولا يخفى عليك أن هذا النقل مناسب للبحث الثامن، لأن دلالته على عدم اشتراط النية في البقاء، ومع كل ركن من الصلاة، أظهر من دلالته على الأصل المذكور. أعني عدم لزوم النية القلبية عند وجود التلفظ بالنية، كما فعله في «القنية»، فإنه ذكر فيها هذه المسألة عقيب المسألة التي ذكرها في البحث الثامن، نقـلًا عن «القنية»، وهي: لا يلزم نية العبادة في كل جزء، إنما يلزم في جملة ما يفعله في كل حال.

قيل: «المقصود من هذا النقل تأييد للأصل المذكور بأنه لما لم يؤاخذ بالنية حال السهو عنها، فَلَأَنْ لا يؤاخذ بها فيما تكلم بها حسب الطاقة عند العجز عنها،

أولى». وفيه نظر، لأنه يقتضي أن يكون المراد بالسهو ههنا السهو عن النية وعن تلفظها، وذلك بأن يشرع في الصلاة بلا نية ولا تلفظ بها.

ولا يخفى فساده لأنه ليس بمعفو[1]، لعدم صحة شروعه بدون النية؛ بل المراد بالسهو ههنا هو السهو عن النية في أركان الصلاة، وذلك بأن شرع في الصلاة بالنية، ثم سها عنها في أركانها، فإن هذا معفو بناء على ما تقدم في البحث الثامن من أن النية ليست بشرط في أركان الصلاة.

وبهذا ظهر مناسبة هذا النقل للبحث الثامن. ثم لقائل أن يقول: إنه لا يؤاخذ بترك النية في الأركان، ولو في غير حال السهو، لعدم اشتراطها فيها كما تقدم، اللهم إلا أن يقال: ليس المراد بالسهو ههنا ما ذكر؛ بل المراد به هو السهو عن النية في ابتداء الشروع، كما صرح به في «القنية» بعلامة (شح): كبّر وغفل عن النية ثم نواها، يجوز كالصوم، كما ذكره المصنف فيما سبق عن الكرخي.

قوله: «فالمعتبر ما في القلب» ولهذا قال في «القنية»: «لو عزم على صلاة الظهر، وجرى على لسانه: «نويت صلاة العصر»، يجزئه[2] عن الظهر»؛ وقال في «البزازية»: «لو كان في قلبه صلاة الفجر ـ مثلًا ـ، فجرى على لسانه الظهر، فهو على الفجر إذا كان في قلبه ذلك عند التكبير، وكذا إذا كان جرى على لسانه النفل، وكذا لو لبى بالحج وهو يريد العمرة، أو على العكس».

قوله: «فلو سبق لسانه» انتهى. كما إذا أراد أن يقول: «اسقني الماء»، وسبق لسانه فقال: «والله لا أشرب الماء»، ينعقد يمينه، بناء على ما تقدم من أن اليمين ينعقد عامدًا كان أو ساهيًا أو خاطئًا، فلو شرب الماء يلزمه الكفارة، سواء شربه عمدًا أو سهوًا.

---

(١) تصحفت في ب إلى: بمعقول.

(٢) زيدت بهذا الموضع في أ، ج: إلا.

قوله: «انعقدت الكفارة» أي: انعقدت اليمين موجبة للكفارة. ففي كلامه مسامحة.

قوله: «أو قصد الحلف على شيء» كما إذا أراد أن يقول: «والله لا أشرب هذا الماء»، وسبق لسانه فقال: «والله لا آكل هذا الطعام».

قوله: «وأما في الطلاق والعتاق» انتهى. قال في طلاق «قاضيخان»: «رجل أراد أن يقول: «لله عليّ صوم يوم»[1]، فجرى على لسانه: «صوم شهر»، قال محمد: «عليه صوم شهر»؛ ولو أراد أن يقول شيئًا، فجرى على لسانه النذر أو الطلاق أو العتاق، قال الفقيه أبو جعفر: «في النذر يلزمه المنذور بلا خلاف، وفي الطلاق والعتاق يقع الطلاق والعتاق في قول محمد، وقال أبو يوسف: «لا يقع الطلاق بينه وبين الله - تعالى -، ويقع العتق»، وعن أبي حنيفة وقوع الطلاق والعتاق كما قال محمد. ولو جرى على لسانه كفر لا يكفر بلا خلاف» انتهى.

وقال في «البزازية»: «وطلاق الهازل، والذي أراد به أن يقول: «اسقني ماء»، فسبق على لسانه الطلاق، واقع. قال الإمام: «لا يجوز الغلط في الطلاق، وفي العتاق يدين، والغلط ما ذكرنا من سبق اللسان. قال الإمام الثاني: «لا يدين فيهما»» انتهى.

فعلم أن المسألة خلافية، وأن كلًا من مسألتي الطلاق والعتاق من المستثنى من الأصل المذكور قضاء، ومن فروعه ديانة.

قوله: «وإنما قصد معنى آخر» حشو زائد مما لا طائل تحته.

قوله: «إذا أراد به الطلاق عن وثاق، لم يقبل قضاء» لأنه خلاف الظاهر، فلم تؤثر فيه النية، وليس للمرأة أن تصدقه فيه، حتى لا يحل لها أن تمكنه، فعلى هذا

---

(١) سقطت من ب.

يكون قوله: «أنت طالق» خارجًا عن الأصل المذكور قضاء، لأنه اكتفى باللفظ في وقوع الطلاق به قضاء، ولم يعتبر نيته، ويصدق ديانة لأنه نوى[١] ما يحتمل كلامه، فلا يقع به الطلاق ديانة، اعتبارًا لما في قلبه من النية، لأن الله - تعالى - عالم بالخفيات، فيعلم ضميره ويقبله.

فعلى هذا يكون ذلك اللفظ[٢] من فروع الأصل المذكور. قال في «البحر»[٣]: «وحاصل ما ذكروه ههنا ثلاثة ألفاظ: الوثاق والقيد والعمل، وكل منها إما أن يذكر أو ينوى، فإذا ذكر فإما أن يقرن بالعدد أو لا، فإن قرن بالعدد لا يلتفت إليه، ويقع الطلاق بلا نية، كما لو قال: «أنت طالق ثلاثًا من هذا القيد»، تطلق ثلاثًا، ولا يصدق في القضاء، كما في «المحيط»، وإن لم يقرن بالعدد وقع في ذكر العمل قضاء لا ديانة، نحو «أنت طالق من هذا العمل»، كما في «البزازية» وغيرها.

وفي لفظي الوثاق والقيد لا يقع أصلًا، وإن لم يذكر شيئًا من هذه الثلاثة وإنما نواها، لا يدين في لفظ العمل مطلقًا، ويدين في الوثاق والقيد وتقع قضاء[٤]، إلا أن يكون مكرهًا» انتهى.

وقال في «الزيلعي»[٥]: «ولو نوى بقوله: «أنت طالق» الطلاق من العمل، لم يصدّق ديانة وقضاء، لعدم الاستعمال فيه حقيقة ومجازًا».

وعن أبي حنيفة أنه يدين ديانة، لأنه محتمل كلامه لا قضاء، لأنه خلاف الظاهر، فلا يصدق قضاء. ولو قال: «أنت طالق من هذا العمل»، دين ديانة، لوجود

---

(١) سقطت من ج.

(٢) في ج: الأصل.

(٣) البحر الرائق ٣/ ٢٧٦.

(٤) زيد في ب بهذا الموضع: من العمل.

(٥) تبيين الحقائق ٢/ ١٩٨.

البيان الموصول صورة لا قضاء، لعدم الاستعمال فيه، فما نقله المصنف عن «الخانية» في الحرِّ من أنه لم يصدق في العمل قضاء، مبني على هذه الرواية.

قوله: «وفي القلب منه» أي: من إفتاء إمام الحرمين.

قوله: «يخرَّج على[1] ما في «فتاوى» قاضيخان من العتق: قال» انتهى. وقال في الطلاق: «رجل قال: «نساء العالم أو نساء الدنيا طالق»، لا تطلق امرأته، ولو قال: «نساء هذه البلدة، أو هذه القرية» ـ وفيها امرأته ـ، طلقت».

وعن أبي يوسف: لو قال: «نساء بغداد طوالق» ـ وفيها امرأته ـ، لا تطلق. وقال محمد: «تطلق». انتهى. هذا بناء على أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص الفرض، وأبو يوسف مشى على عكس هذه القاعدة، ولا شك أن غرضه من هذا اللفظ عدم دخول زوجته.

وقال في «الخلاصة»: «رجل قال: «نساء أهل الدنيا طوالق»، أو «نساء أهل الريّ طوالق» ـ وهو من أهل الريّ ـ، لا يقع الطلاق على امرأته، إلا أن ينوي. كذا روى هشام عن أبي يوسف. وعن محمد فيه روايتان: في رواية «تطلق».

وكذا لو قال: «جميع نساء الدنيا طوالق». هذا هو الأصح. كذا قال الأستاذ. وفي باب السنن[2]: تطلق امرأته ولا يصدق في الحكم، ولو ذكر الجميع أو لم يذكر، كلاهما سواء.

ولو قال: «نساء أهل السكة طوالق»، وهو من أهل السكة، طلقت امرأته. والدار على هذا وكذا البيت.

ولو قال: «نساء هذه القرية طوالق»، اختلف المشايخ: منهم من ألحقها

---

(١) في ب: عن.

(٢) في أ، ج: السين.

بالمصر، ومنهم من ألحقها بالبيت والسكة» انتهى.

قوله: «لو حلف لا يكلم زيدًا، فسلّم[١] على جماعته» قالوا: «يحنث». أطلقه فشمل ما إذا سمع المحلوف عليه وما لم يسمع. كذا في «الخلاصة». وفيها أيضًا ـ نقلًا عن «الفتاوى»[٢] ـ: «لو قال: «السلام عليكم إلا على واحد»»، لا يحنث، ولو أمّ قومًا والمحلوف عليه في القوم، لا يحنث بالسلام، لا بالتسليمة الأولى ولا بالثانية.

قال شمس الإسلام: «يحنث بالسلام إذا نواه».

وفي «الشافي»: يحنث إلا أن ينوي غيره، وإن كان الحالف مؤتمًا، فالجواب عند أبي حنيفة وأبي يوسف كالجواب في الإمام، وعند محمد يحنث على كل حال، ولا يحنث بالكتابة والإيماء والقراءة والتسبيح.

قوله: «ويتفرع على هذا» أي: على الأصل الأول.

قوله: «قالوا: «لا يقع»» لأن الإعلام يقصد به الذات من حيث هو، دون المعنى. قال في طلاق «القنية» بعلامة (حج): «سمى امرأته حرامًا عند قوم، ثم سماها بذلك عند آخرين، يحرم قضاء لا ديانة. (مت): وعلى ما ذكر في (لنا): ينبغي أنه لا يحرم قضاء، فإن قال: «اشهدوا فإن اسم عبدي حرّ»، ثم دعاه: «يا حرّ»، لا يعتق، ولو قال: «يا آزاد»[٣] يعتق» انتهى.

قوله: «وفرق المحبوبي في «التلقيح»» قال فيه: «لو قال المولى لعبده: «سميتك حرًا»»، لا يعتق، ولو أشهد عليه ثم دعاه: «يا حر»، لا يعتق، بخلاف ما لو قال لامرأته: «سميتك مطلقة»، ثم قال: «يا مطلقة»، تطلق.

---

(١) زيد في أ بهذا الموضع: كلّم.

(٢) في أ، ج: الفتوى.

(٣) هي في لغة الكرد بمعنى: الحر.

والفرق أن الحر اسم صالح، فصحت التسمية به، وهو اسم لبعض الناس، وأما المطلقة والطالق ليس اسمًا صالحًا، فلا تصح التسمية به، فالنداء يقع على إثبات المعنى، فتطلق، بخلاف الحر لأنه لما صحت التسمية وقع النداء على المسمى لا على المعنى، فلا يقتضي ثبوت المعنى، كقوله: «يا يزيد» لمن لم يزد» انتهى.

ولا يخفى عليك أن هذا على عكس ما ذكره المصنف من الفرق بينهما، ونقله في «البحر»[1] على عكس هذا أيضًا؛ ويوافقه ما ذكر في «الخلاصة»: لو أشهد أن اسم عبده حرّ، ثم دعاه: «يا حر»، لا يعتق؛ ولو سمى امرأته طالقًا، ثم دعاها: «يا طالق»، تطلق.

وذكر الإمام قاضيخان في «فتاواه» تفصيلًا في قوله[2]: «يا مطلقة»، و[3]قال: «رجل قال لامرأته: «يا مطلقة»، إن لم يكن لها زوج قبله، أو[4] كان لها زوج لكن مات ذلك الزوج ولم يطلّق، وقع الطلاق عليها؛ وإن كان لها زوج قبله، وقد كان طلقها ذلك الزوج، إن لم ينو بكلامه الإخبار، طلقت؛ وإن قال: «نويت به الإخبار» دين فيما بينه وبين الله تعالى؛ وهل يدين في القضاء؟ اختلفت الروايات فيه، والصحيح أنه يدين.

ولو قال: «نويت به الشتم» دين فيما بينه وبين الله تعالى، لا في القضاء، كما سيأتي.

قوله: «ولو يُنَجِّزْ[5] الطلاق»، بأن قال لامرأته: «أنت طالق»، ثم قال: «أردت

(١) البحر الرائق ٣/ ٢٧٤.
(٢) سقطت من أ، ب.
(٣) زيد في ج بهذا الموضع (لو).
(٤) في أ: لو.
(٥) تصحفت في أو ج إلى: يجز. وكلمة (لو) قبلها وجدت هكذا في كل النسخ، ولعل الصواب (لم).

به التعليق على شرط كذا»، لا يدين قضاء، لأنه خلاف الظاهر، لأنه تخصيص العام؛ ويدين ديانة لأنه محتمل كلامه.

قوله: «لم يقبل كذلك» أي: في القضاء لكونه خلاف الظاهر أيضاً.

قوله: «طلقت المحلفة» بكسر اللام. كذا في «البحر»[١]، وهذا بناء على اعتبار عموم اللفظ لا لخصوص السبب؛ وكذا لو قالت له: «تريد أن تتزوج عليّ؟» فقال: «كل امرأة أتزوجها فهي طالق»، يتناول المخاطبة (حتى تطلق)[٢] فيما إذا تزوجها بعد الإبانة.

قوله: «وعن أبي يوسف أنها لا تطلق» لأن الكلام خرج جوابًا، فينطبق على السؤال، فكأنه قال لها: «كل امرأة لي غيرك طالق» دلالة، لأن غرضه إرضاؤها لا إيحاشها بالطلاق، فكأن أبا يوسف اعتبر خصوص السبب لا عموم اللفظ، كما اعتبره أبو حنيفة ومحمد.

قوله: «وبه أخذ مشايخنا» أي: أكثرهم.

قوله: «مذكور في «الولوالجية»» قال فيها: «والفرق هو أن قول الزوج بناء على القول الأول، فإنما يدخل تحت قوله: «ما يحتمل الدخول» تحت القول[٣] الأول. فقولها: «إنك قد تزوجت علي امرأة» اسم المرأة يتناولها كما يتناول غيرها، فتدخل، أما هنا قول السائل: «غير هذه المرأة» لا يحتمل هذه المرأة، فلا تدخل تحت قول الزوج». انتهى.

وفصّله في تعليق «قاضيخان»، وقال: «رجل قيل له: «ألك امرأة غير هذه»؟ فقال: «كل امرأة لي فهي طالق»، لا تطلق امرأته. وهذا بخلاف ما إذا قالت المرأة

---

(١) البحر الرائق ٤/ ٣٨٥.

(٢) كتب بدل ما بين القوسين في ج: فتطلق.

(٣) في ج: قولها.

لزوجها: «إنك تريد أن تتزوج امرأة عليّ»؟ فقال: «إن تزوجت امرأة فهي طالق» وأبانها ثم تزوجها، تطلق مرة أخرى؛ وكذا لو قالت له امرأته: «إنك تزوجت علي امرأة»، فقال: «كل امرأة لي طالق»، تطلق المخاطبة، إلا رواية عن أبي يوسف.

والفرق أن كلام الزوج في هاتين المسألتين، بناء على كلام المرأة، فتدخل في كلامه ما دخل في كلام المرأة، والمذكور في[1] كلام المرأة في المسألتين «امرأة»، وهذا الاسم يتناول أي امرأة كانت، فتدخل المخاطبة في كلام الزوج في المسألتين، أما في المسألة الأولى قول السائل: «ألك امرأة غير هذه»؟ لا يتناول هذه المرأة بحال، فلا يتناولها جواب الزوج أيضًا.

قوله: «كل مملوك لي حر أعتق» انتهى. وكذا مدبَّرته وعبده المرهون والمأذون له في التجارة، لا المكاتب والمكاتبة، لأن المكاتب مملوك من وجه دون وجه، والمملوك يتناول المملوك من كل وجه، ولا العبد المشترك إلا بالنية، ولا عبيد عبده التاجر، على قول أبي يوسف، سواء كان على عبده دين أو لا؛ وعلى قول (محمد يتناول عبيد عبده التاجر، سواء كان على عبده دين أو لا، وعلى قول)[2] أبي حنيفة إن لم يكن عليه دين عتقوا إذا نواهم، وإلا فلا. كذا في «البحر»[3].

قوله: «ولو قال: «أردت به الرجال دون النساء»، دين» أي: يصدق ديانة لكونه محتملًا، لا قضاء لكونه خلاف الظاهر.

قوله: «وكذا لو نوى غير المدبر» أي: يصدق ديانة في الصحيح.

قوله: «لا يدين» أي: لا قضاء ولا ديانة.

قوله: «لأن الأول تخصيص للعام» لأن لفظة «مملوك» وإن كان خاصًا

---

(١) زيد في أ، ج بهذا الموضع حرف (ح) وهو اختصار: حينئذ.

(٢) سقط ما بين القوسين من ج.

(٣) البحر الرائق ٤/ ٢٧٦، ٣٤٣.

بالذكور، لكنه عمم بـ «كل»، فشمل الذكور والإناث حقيقة، لأنه من ألفاظ العموم، فقبل التخصيص، بخلاف نية السود منه أو البيض، فإنه من قبيل تخصيص الوصف، ولا عموم للوصف حتى يقبل التخصيص، إذ لا عموم لغير اللفظ، وليس في اللفظ ذكر الوصف حتى يتصف بالعموم، فيخصص بالنية.

ولقائل أن يقول: «ليس المراد بالسود والبيض ههنا وصف السواد والبياض، ولا الاتصاف بهما؛ بل المراد بهما أفراد المملوك، فإرادة السود من لفظ المملوك إرادة بعض أفراد العام منه، وهو معنى التخصيص، فالمخصص في الحقيقة لفظ «كل مملوك»، وهو عام، ودعوى أنه تخصيص الوصف الذي ليس بلفظ، ليس على ما ينبغي».

قوله: «لم يدن» أي: لا قضاء ولا ديانة، لأن لفظ المملوك حقيقة في الذكور، لكن عند الاختلاط بالإناث يطلق عليهن لفظ المذكر تبعًا عادة، ولا يطلق عليهن عند انفرادهن، فيكون نية «لهن» لغوًا، بخلاف ما إذا قال: «نويت الرجال خاصة»، حيث يصدق ديانة كما تقدم، (لأنه حقيقةُ كلامِهِ)[1] لكنه خلاف الظاهر، لكون كل مملوك عامًا، فلا يصدق قضاء.

قوله: «لم يصدق أصلًا» أي: لا قضاء ولا ديانة؛ بل يحنث بكل أكل وشرب، وليس في الظاهر. وفي رواية عن أبي يوسف ـ واختاره الخصاف، وهو قول الشافعي ـ: يصدق ديانة بناء على جواز عموم المقتضى عندهم.

وجه الظاهر أن النية إنما تصح في الملفوظ، لأنها لتعيين محتملات اللفظ؛ واللباس والطعام والشراب غير ملفوظ، فلا يصح[2] تخصيصه.

فإن قيل: «إنه وإن لم يكن ملفوظًا وهو ثابت اقتضاء»، قلنا: نعم، إلا أن

---

(١) كتب في ج بدل ما بين القوسين: لأن حقيقته وكلامه.
(٢) سقطت من أ.

المقتضى لا عموم له عندنا، لأن العموم من خواص الألفاظ، والمقتضى من قبيل المعنى، فلغت نية التخصيص.

فإن قيل: «ما الفرق بين هذه المسائل وبين ما إذا قال: «إن خرجت فعبدي حر» ونوى السفر؛ وبين ما إذا قال: «لا يساكن فلانًا» ونوى المساكنة في بيت واحد، فإنه يصدق فيهما ديانة مع أن السفر والمسكن غير مذكور لفظًا، حتى لو ساكن معه في الدار، لا يحنث».

وأجيب عنه بأنا لا نسلم أنه يصدق ديانة في الأول، ولو سلم فقوله: «إن خرجت» و «لا يساكن»، فعلان يدلان على المصدر لغة، وقد وقع الثاني في صريح النفي، والأول في معنى النفي، لأنه في معنى «لا أخرج»، فتناولا بعمومهما عدة من الخروج والمساكنة، فجاز تخصيصهما، إلا أنه خلاف الظاهر، فلا يدين في القضاء. كذا في «العناية»[1].

وفيه بحث لأن كلًّا من «لبست» و «أكلت» و «شربت»، تدل على مصادرها اللغوية أيضـًا، وقد وقعن في معنى النفي، فتناولن بعمومهن عدة من اللبس والأكل والشرب، فلم لا يجوز تخصيصهن؟

وأيضـًا إن المصدر الثابت لغة ـ أي: في ضمن الفعل ـ، هو المصدر الدال على الحقيقة والماهية المطلقة، دون الأفراد، فلا يكون عامًا، (إذ لا عموم)[2] في الماهيات، إنما العموم للأفراد، فلا يقبل التخصيص، بخلاف المصدر في نحو: «إن أكلت أكلًا» أو «لا أكل أكلًا»، فإنه نكرة في سياق النفي، فيعم بالاتفاق.

فالحق في الجواب عندي عن الثاني، أنا لا نسلم أنه تخصيص؛ بل إرادة لأحد مفهومي المشترك، بقرينة كونه كاملًا يفهم من الإطلاق، لأن المساكنة مفاعلة من

---

(١) العناية ٥/ ١٣٣.

(٢) سقط ما بين القوسين من ب.

السكنى، وذلك على نوعين: كامل في البيت ناقص في الدار، فيصح النية بالكامل.

وفي الجواب عن الأول إما القصر على المنع المذكور، على ما ذهب إليه القاضي و[1]أبو هيثم وأبو طاهر الدباس وأبو حازم؛ وإما أن يمنع كونه تخصيصًا أيضًا، ويدعي أن الخروج على نوعين أيضًا: كامل وهو الخروج إلى السفر، وناقص وهو الخروج إلى الأسواق، فتصح النية بالكامل.

فإن قيل: «إذا لم يكن، نحو: «إن لبست» و «إن أكلت» ونحوهما، عامًّا، ينبغي ألا يحنث بكل أكل، مع أنه يحنث، قلنا: إنما يحنث لوجود ماهية الأكل في كل فرد من أفراد الأكل، لا لعموم اللفظ أو المقتضى.

قوله: «دين» أي: يصدق ديانة في نية التخصيص، لما ذكرناه أنه نكرة وقع في سياق النفي معنى، فيعم، فتصح نية التخصيص، إلا أنه خلاف الظاهر، فلا يصدق قضاء.

قوله: «ولو نوى جميع الأطعمة» انتهى. قال في «السّراج» و «الكشف»: «إذا قال: «لا أشرب ماء» أو «الماء»، أو «لا أكل طعامًا» أو «الطعام»، يقع على الأدنى، لأنه اسم فرد، فيقع على الأدنى المتيقن، لأنه الموجب في أسماء الأجناس مصدرًا أو غيره، ويحتمل الكل، لأنه واحد اعتباري، حتى يقع على قطرة ماءٍ وذرة طعام عند الإطلاق، ولو نوى جميع المياه والطعام يصدق، حتى لا يحنث أصلًا، لأنه نوى محتمل كلامه، لكونه فردًا اعتباريًا، فيتعيّن بالنية.

ثم اختلفوا فيما إذا نوى الكل أنه يصدق قضاء أو ديانة: فقال شمس الأئمة: «قالوا: «إطلاق الجواب دليل على أنه يصدق قضاء وديانة، إن كان اليمين بطلاق ونحوه، بأن قال: «إن شربت ماء فامرأتي طالق»، لأنه نوى حقيقة كلامه»»».

---

(١) سقطت (و) من ب.

وقال أبو القاسم الصفار: «إنه لا يصدق قضاء، وإليه أشار كلام فخر الإسلام، لأنه خلاف الظاهر، إذ الإنسان إنما يمنع نفسه باليمين عما يقدر عليه، وشربُ كل الماء، وأكل كل الطعام، وتزوج كل النساء، وشراء جميع عبيد الدنيا، ليس في وسعه، وفيه تخفيف عليه أيضـًا، فلا يصدق قضاء، ولأنه نوى حقيقة لا يثبت إلا بالنية، فصار كأنه نوى المجاز» انتهى. فعلم أن معنى قول «المحيط»: «يصدق قضاء»، أنه يصدق قضاء كما يصدق ديانة، كما قال شمس الأئمة.

قوله: «لموطوءته» أي: حقيقة أو حكمًا، فيشتمل المدخول بها.

قوله: «وقع عند كل طهر طلقة واحدة» لأنه مطلق، فيتناول الكامل، وهو السني وقوعًا وإيقاعًا، ولأن اللام فيه للوقت، ووقت السنة طهر لا جماع فيه، قيده بـ«الموطوءة» أي حقيقة أو حكمًا كما عرفت، لأنه لو قال: «هذا اللفظ لغير المدخول بها»، وقع للحال طلقة واحدة، ثم لا تقع عليها قبل التزوج طلاق أصلًا.

قال: «عند كل طهر» إشارة إلى أن هذا بالنسبة إلى ذوات الأقراء، ولو كانت من ذوات الأشهر يقع للحال طلقة، ثم بعد شهر طلقة، ثم بعد شهر طلقة أخرى، لقيام الشهر في حقها مقام الحيض، وكذا الحامل.

ثم هذا إذا لم ينو شيئًا، أو نوى أن يقع عند كل طهر طلقة، وإن نوى أن تقع الثلاثة جملة، أو عند كل شهر واحدة منها، صحت نيته، ويقع على ما نوى الساعة، سواء كانت حالة الحيض أو حالة الطهر، لأنه نوى ما يحتمله لفظه.

وذلك لأن اللام في قوله «للسُّنة» للوقت، والمعنى: أنت طالق ثلاثًا أوقات السُّنة. والسنة تكون تارة كاملة إيقاعًا ووقوعًا، وتارة يكون وقوعًا فقط، فكان كل واحد[1] منهما محتملاً، فعند عدم النية يكون اللفظ مطلقًا، فينصرف إلى الكامل، وعند النية ينصرف إلى ما نوى، لأنه سني وقوعًا، من حيث إن وقوع الثلاث جملة

(١) سقطت من أ، ب.

عُرِف بالسنة لا إيقاعًا، فلم يتناوله مطلق كلامه، لعدم كماله، ويتناوله عند نيته، كما لو قال: «كل مملوك لي حر» لم يتناول المكاتب إلا بالنية، لقصوره في المملوكية.

فإن قيل: «لما كانت اللام للوقت، كان تقديره: أنت طالق ثلاث أوقات السنة؛ ولو قال ذلك ونوى الوقوع جملة، لا يصح نيته، فكيف يصح هنا؟

قلنا: اللام ليست بصريحة في الوقت؛ بل هي مما يحتمله، فيصح النية لما يحتمله لفظه؛ وأما لفظة «أوقات السنة» فهي صريحة لا يحتمل خلافه، فلا يصح نية الوقوع جملة؛ بل يقع متفرقًا على الأطهار.

هذا إذا قال: «أنت طالق للسنة ثلاثًا»، ولو قال: «أنت طالق للسنة» (بدون الثلاث)[١]، فلا يخلو إما أن لا[٢] ينوي شيئًا، أو ينوي الثلاث متفرقًا أو جملة، فإن لم ينو فإن كانت طاهرة لا يجامعها طلقت في الحال، وإن كانت حائضاً أو في طهر جامعها فيه لم يقع الساعة، فإذا حاضت وطهرت وقعت تطليقة، وإن نوى الثلاث متفرقًا على الأطهار يقع على ما نوى.

وإن نوى جملة اختلفوا فيه: قيل: «لا يصح نية»، واختاره صاحب «الهداية»[٣] وفخر الإسلام وصدر الشهيد؛ وقيل: «يصح»، كما (لو ذكر)[٤] ثلاثًا، واختاره صاحب «الأسرار» والإمام السرخسي وشيخ الإسلام خواهر زاده. قيل: «والأول أصح».

قوله: «وفي «الخانية»» لو جمع بين منكوحة له ورجل، فقال: «إحداكما طالق» انتهى. هكذا نقله في «البحر»[٥]، ثم اعترض عليه بأن الرجل ليس بمحل

---

(١) كتب في ب بدل ما بين القوسين: ثلاثـًا.

(٢) سقطت من ج.

(٣) الهداية ١/ ٢١.

(٤) كتب في ب بدل ما بين القوسين: ذكرنا.

(٥) البحر الرائق ٣/ ٢٦٣.

للطلاق وكذا الميتة، فينبغي الوقوع فيهما على امرأته، كما في البهيمة والحجر[(١)]، ولذا قالوا: «لو قال لامرأته: «أنا منك طالق»، لا يقع الطلاق وإن نوى الطلاق، معللين بأنه ليس بمحل للطلاق».

لكن قال في «المحيط»: «إن إضافة الطلاق إلى الرجل وإن لم تصح، فحكمه يثبت في حقه، وهو الحرمة، ولذا لو أضاف الزوج الحرمة أو البينونة إلى نفسه، وقال: «أنا منك حرام»، صح، فصار كالأجنبية» إلى هنا كلام «البحر»[(٢)].

وقال في «قاضيخان» بعد ذكر ما نقله المصنف عنه: «إذا جمع بين امرأتين له إحداهما صحيحة النكاح والأخرى فاسدة النكاح، وقال: «إحداكما طالق»، لا يصح، فلا تطلق صحيحة النكاح، كما لو جمع بين منكوحة له وأجنبية، وقال: «إحداكما طالق».

ولو كان له امرأتان اسم كل واحدة منهما زينب، وإحداهما صحيحة النكاح (والأخرى فاسدة النكاح، فقال: «زينب طالقة»، طلقت صحيحة النكاح)[(٣)]، وإن قال: «عنيت به الأخرى»، لا يصدق قضاء.

وكذا لو قال: «إحدى امرأتي طالق» طلقت صحيحة النكاح، ولو جمع بين صحيحة النكاح وفاسدة النكاح، فقال: «طلقت إحداكما»، طلقت صحيحة النكاح، كما لو جمع بين منكوحة وأجنبية وقال: «طلقت إحداكما»، طلقت منكوحته» انتهى.

فظهر منه الفرق بين قوله: «إحداكما طالق» وبين قوله: «طلقت»؛ وكذا بينه وبين قوله: «إحدى امرأتي طالق».

---

(١) تصحفت في أ، ج إلى: الحج.
(٢) البحر الرائق ٣/ ٢٦٣.
(٣) سقط ما بين القوسين من ج.

والفرق الأول صرح به في الفصل الرابع عشر من طلاق «التاتارخانية» أيضاً، حيث قال فيها بعلامة «المحيط»: «إذا ضم إلى امرأته ما لا يقع عليه الطلاق، مثل الحجر والبهيمة، وقال: «إحداكما طالق»، طلقت امرأته في قول أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد: «لا تطلق».

ولو جمع بين منكوحته وبين رجل، وقال: «إحداكما طالق»، لم يقع الطلاق على منكوحته إلا بالنية، في قول أبي حنيفة، وقال أبو يوسف: «يقع».

ولو ضم إلى امرأته (امرأة أجنبية، وقال: «إحداكما طالق»، لم تطلق امرأته إلا بالنية؛ ولو ضم إلى امرأته)[1] ما لا يكون محلاً للطلاق بأن قال لامرأته ورجل أو امرأة ميتة: («إحداكما طالق»، لا تطلق امرأته، خلافًا لأبي يوسف؛ ولو قال في هذه الصور: «طلقت)[2] إحداكما»، طلقت امرأته من غير نية» انتهى.

ولا يخفى عليك أن هذا الفرق مشكل، بناء على ما قالوا: «إن ألفاظ الطلاق والعتاق والبيع إنشاء لا إخبار».

قوله: «لا يقع الطلاق على امرأته في قول أبي حنيفة» أي: بلا نية، وإلا فيقع بنية كما ذكرناه.

قوله: «وعن أبي يوسف أنه يقع» أي: ولو بلا نية. وهذا لأن الرجل لا يصح وقوع الطلاق عليه، فتعين امرأته له، والجواب عنه لأبي حنيفة أن الرجل قد يوصف بالطلاق، لأن البينونة تسمى طلاقًا في عرفهم، وهو يوصف بالبينونة.

قوله: «فقال: «طلقت إحداكما» طلقت امرأته» أي[3]: بلا نية.

---

(١) سقط ما بين القوسين من ج.

(٢) سقط ما بين القوسين من ب.

(٣) سقطت من أ، ج.

قوله: «لو قال لها: «يا مطلقة» بتشديد اللام» إذ لو قال لها: «أنت مطلقة» بتخفيف اللام، أو قال: «أطلقتك»، لا يقع به الطلاق بلا نية. كذا في «قاضيخان». وذلك لأن تخفيف اللام من كنايات الطلاق، فيحتاج إلى النية.

وفي «الخلاصة»: رجل طلق امرأته، ثم قال لها: «يا مطلقة»، لا يقع شيء.

وفي «المنتقى» عن أبي يوسف أنه إن نوى أنها مطلقة بالأولى، لا يدين في القضاء، وهي طالق أخرى.

قوله: «لكن مات» أي: قبل أن يطلقها.

قوله: «وقع الطلاق عليها» لأنه صريح في الطلاق.

قوله: «دين فقط» لأن النداء استحضار المنادى بالوصف الذي تضمنه اللفظ، إذا كان يمكن إثباته بذلك اللفظ، وههنا ممكن، بخلاف «يا ابني» لعبده.

قوله: «لا يشترط مع نية القلب التلفظ» هذا عندنا. وقال الشافعي: «التلفظ شرط». ثم لا يخفى عليك أنه ليس المراد بالتلفظ ههنا التلفظ بلفظ دال على نية القلب، كلفظ «نويت» أو «قصدت»؛ بل المراد به أعم منه ومن التلفظ بلفظ يدل على المنوي، كلفظ التكبير عند الشروع في الصلاة، والتلبية عند الشروع في الإحرام، ولفظ «نذرت» و «وقفت» عند النذر والوقف، كما سيظهر لك في الفروع الآتي. كيف ولو كان المراد به التلفظ بلفظ النية، لما صح قوله الآتي: «وخرج عن هذا الأصل مسائل» انتهى. تأمل.

قوله: «وحققناه في «شرح الكنز»» قال فيه: «لأن الحج يحتاج في أداء أركانه إلى تحمل المشقة، فيطلب التيسير والقبول، اقتداء بالخليل وولده ـ عليهما السلام ـ حيث قالا: ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ۝١٢٧﴾ [البقرة: ١٢٧]؛ ولم[1]

---

(١) سقطت من ب.

يؤمر بمثل هذا الدعاء[1] عند إرادة الصلاة، لأن سؤال التيسير يكون في العسير لا في اليسير، وأداؤها يسير عادة».

قوله: «وفي «القنية» و «المجتبى»: المختار أنه مستحب» قال في أول باب النية من «القنية»: «يكفي مجرد نية الصلاة في السنة. وقيل: «لا يستحب أن يتكلم بلسانه لما ينوي بقلبه». والمختار أنه يستحب، وإليه أشار محمد في المناسك».

ثم قال فيها: «(صق)[2]: والنية عمل القلب، وهو القصد إلى شيء، واللسان بدعة إلا ألا يمكنه إقامتها في القلب، إلا بإجرائها على اللسان، فحينئذ يباح. (صح): والسنة الاقتصار على نية القلب، فإن عبّر بلسانه عنه جاز. (شت[3]، سج): الذكر باللسان أفضل».

قوله: «وخرج عن هذا الأصل» أي: الأصل الثاني. أعني أنه لا يشترط مع نية القلب التلفظ، مع قطع النظر عن كونه في العبادات، وإلا فجعل هذه المسائل من مخرجات الأصل المذكور، إنما يستقيم على دعوى أن هذه المسائل من العبادات.

قوله: «لا يكتفى في إيجابه بالنية» على صيغة المجهول، والباء متعلق بـ «يكتفى».

قوله: «من التلفظ به» أي: بلفظ النذر بأن يقول: «لله[4] علي كذا». وهذا يدل على أن المراد بالتلفظ في الأصل المذكور، أعم من التلفظ بلفظ النية وبلفظ المنوي.

قوله: «صرحوا به في باب الاعتكاف» قال[5] في «الخلاصة»: «ولو أراد

---

(١) سقط من ج.
(٢) في ب بدل هذه الكلمة: قوله. وهو خطأ.
(٣) في ب: ثب.
(٤) تصحف اسم الجلالة في أ، ج إلى: منه!
(٥) زيد في ب بهذا الموضع: فيها. وهو خطأ.

إيجاب الاعتكاف على نفسه، ينبغي أن يذكر بلسانه، ولا يكتفي بنية القلب».

أقول: ههنا بحث، وهو أن إيجاب الشيء بالنذر لا يكون إلا باللفظ دون القلب، لأن النذر لا يكون إلا باللسان، على ما صرح به في اعتكاف «البزازية». ففي مسألة النذر لا شبهة في لزوم اللفظ، وإنما الشبهة في أنه هل يكتفى باللسان أم لا بد من نية القلب أيضـًا، على عكس ما ذكره المصنف؟ ففي جعل مسألة النذر من مستثنيات الأصل المذكور، تأمل.

قوله: «ولو مسجدًا» لا بد من التلفظ به مثل: «وقفت على كذا» مثلًا.

قوله: «وأما توقف شروعه في الصلاة» انتهى. دفع لما يقال: «إن الشروع في الصلاة والإحرام، لا يكتفى بمجرد النية؛ بل لا بد فيه من التكبير والتلبية، فيكون من المستثنيات أيضـًا». ووجه الدفع أن لزومهما[1] لكونهما من شرائط الشروع في الصلاة والإحرام، لا لاشتراط التلفظ مع نية القلب. تأمل.

قوله: «فقد وقع الطلاق على زينب بمجرد النية» أقول: فيه نظر لأن الطلاق على زينب إنما وقع بالاعتراف بالنية، بقوله: «نويت زينب»، لا بمجرد نية[2] القلب، كما صرح به في «الخلاصة»، فإنه قال: «رجل له امرأتان: زينب وعمرة، فقال: «يا زينب»، فأجابته عمرة، فقال: «أنت طالق ثلاثًا»، طلقت المجيبة؛ ولو قال: «نويت زينب»، طلقتا: هذه بالإشارة، وتلك بالاعتراف». وهكذا ذكره في «البزازية» أيضـًا.

ومرادهما بالإشارة الخطاب بقوله: «أنت طالق»، وبالاعتراف اعتراف النية بقوله: «نويت زينب»، اللهم إلا أن يقال: «مراده بمجرد النية عدم التلفظ بلفظ الطلاق، لا عدم التلفظ أصلًا. كيف وإنه لو لم يعترف بالنية لا يقع الطلاق على

(١) في أ، ج: لزومها.
(٢) سقطت من ب.

زينب بمجرد النية، كما صرح به في «البحر»[١]، فإنه قال فيه نقلاً عن «الحاوي»: «إن أسدًا سئل عمن أراد أن يقول: "زينب طالق"، فجرى على لسانه "عمرة"، على أيهما يقع الطلاق؟ فقال: "في القضاء تطلق التي سمى ـ وهي عمرة ـ، وفيما بينه وبين الله - تعالى - لا تطلق واحدة منهما، أما التي سمى فلأنه لم يردها، (وأما غيرها فلأنها لو طلقت طلقت بمجرد النية» انتهى.

فعلم من قوله: «أما التي سمى، فلأنه لم يردها»)[٢]، أن وقوع الطلاق ديانة يتوقف على النية، ولو تكلم صريح الطلاق، بخلاف وقوعه قضاء، فإنه يقع بلفظ الصريح قضاء، بلا توقف على نية.

قوله: «ومنها حديث النفس» لا يخفى عليك أن كون حديث النفس من مستثنيات الأصل المذكور، محل بحث.

قوله: «ما لم تتكلم أو تعمل به» قيل: لو قال: «ما لم تتكلم به أو تعمل»، لكان موافقًا لحديث مسلم، وهو قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «إنّ اللهَ -تعالى- تجاوزَ لأمتي عمّا حَدّثتْ به أنفسَها ما لم تتكلمْ به أو تعمل»، ولأن «تعمل» يتعدى بنفسه لا بحرف الجر.

قلت: قد وقع في رواية مسلم: «ما لم تتكلم به أو تعمل» و «ما لم تتكلم أو تعمل به»، فالمصنف أخذ الرواية الثانية. ومنشأ ذلك عدم النظر إلى لفظ مسلم.

قوله: «من قصد المعصية» لا يخفى عليك أن الصواب ترك هذا، لأن ما يقع في النفس أعم مما يكون بقصد وبغير قصد، ومن المعصية والحسنة، كما يظهر لك في بيان أقسامه.

---

(١) البحر الرائق ٣/ ٢٧٨.

(٢) سقط ما بين القوسين من ج.

قوله: «وهو ما يلقى فيها» أي: من غير قصد واختيار منه[1]، معصية كانت أو حسنة.

قوله: «ثم جريانه فيها ـ وهو الخاطر ـ» هذا[2] أيضاً ليس باختياري، وكذا حديث النفس، ولذا قال: «جريانه فيها في الخاطر، وما يقع فيها من حديث النفس»، دون أن يقول: «إجراؤه فيها، وما يوقعه فيها»، مما يدل على الاختيار.

وبذلك صرح فيما بعد أيضاً، حيث قال: «وهذه الثلاثة لو كانت في الحسنات لم يكتب له بها أجر، لعدم القصد»، وأما الهم والعزم فبالقصد والاختيار، وهو ظاهر.

فإن قيل: «إن الخاطر وحديث النفس لو كانا اضطراريين مثل الهاجس، لكانا مرفوعين، لكونهما اضطراريين بلا احتياج إلى بيان رفعهما بالحديث».

قلنا: لكن لما كان دفعهما مقدورين للعبد، وإن كان نفسهما ضروريين، لم يكونا مثل الهاجس من كل وجه، فاحتيج في بيان رفعهما إلى الحديث.

فما قيل: «إنهما اختياريان»، ليس بشيء، إذ لا يلزم من كون دفع الشيء اختياريًا، كون ذلك الشيء اختياريًا أيضاً.

قوله: «مرفوعان بالحديث الصحيح» وهو ما رواه مسلم مرفوعًا: «إن الله - تعالى - تجاوز لأمتي عما حَدَّثَتْ به أنفسَها ما لم تتكلمْ أو تعمل»، بنصب «أنفسها»[3]، فإن المراد به هو الخاطر وحديث النفس، فإن الهاجس متجاوز عنه من الأمم كلها، ولا اختصاص له بهذه الأمة، فلا يشمله هذا الحديث، لقوله:

---

(١) في أ، ج: معه.

(٢) سقطت من ب.

(٣) تصحفت في ب بهذا الموضع والذي سبقه قبل قليل إلى: أنفسهما.

«لأمتي» بالإضافة إلى نفسه، وكذا لا يشمل العزم، لأنه مؤاخذ به غير متجاوز عنه عند المحققين، كما سيصرح به.

وأما الهم فعلى القول: «إنه غير متجاوز عنه»، مثل العزم، فلا يشمله الحديث؛ وعلى القول: «إنه متجاوز عنه» ـ بمعنى أنه لا يكتب أول مرة؛ بل ينتظر إلى أن يتركه أو يفعله، كما ذكره المصنف ـ، فيشمله الحديث.

فإن قيل: «إن كلًا من الخاطر وحديث النفس، ضروري لا اختياري، فيكونان مثل الهاجس، فكيف يشملها الحديث، لأنه يقتضي كونهما اختياريين، لأن تحديث النفس يكون بالاختيار»؟

قلنا: إنهما وإن كانا اضطراريين، لكن دفعهما مقدوران للعبد، كما تقدم، وإذا كان دفعهما مقدورين ولم يدفعهما، صارا كأنهما اختياريان.

قوله: «فقد بين في الحديث الصحيح» وهو ما رواه مسلم عن حديث أبي هريرة مرفوعًا، قال: «قال رسول الله ـ صلى الله تعالى عليه وسلم ـ: «قال الله - تعالى -: إذا همّ عبدي بسيئة (ولم يعملها)[1] فلا تكتبوها عليه، فإن عملها فاكتبوها عليه سيئة؛ وإذا هم بحسنة فلم يعملها فاكتبوها حسنة، فإن عملها فاكتبوها عشرًا»[2]».

قوله: «فإن تركها كتبت حسنة» أي: إن تركها خشية من الله تعالى. كذا في «النووي».

قوله: «وإن هم[3] بالسيئة لا يكتب سيئة» إنما قال: «لا يكتب سيئة»، ولم

---

(١) سقط ما بين القوسين من أ، ب.

(٢) أخرجه الطبراني، في المعجم الأوسط، ٤/ ٤٥؛ وابن حبان، صحيح بترتيب ابن بلبان، ٢/ ١٠٤؛ ومسلم، في الصحيح ١٢٨، بَابُ إِذَا هَمَّ الْعَبْدُ بِحَسَنَةٍ كُتِبَتْ، وَإِذَا هَمَّ بِسَيِّئَةٍ لَمْ تُكْتَبْ؛ وأبو عوانة في مسنده، ١/ ٨١؛ وأبو يعلى مسند، ١١/ ٣٨٦.

(٣) في أ، ج: الهم.

يقل: «ليس سيئة»، لأن الهم بالسيئة سيئة، لكنها لا تكتب، لكونها مغفورة بعفو الله تعالى، ووه[1] عند أهل السنة، كما في الحديث المذكور.

قوله: «والأصح في معناه» احترز به عما ذكره النووي في «شرح مسلم» أن الهم والعزم على السيئة سيئة[2]، فيكتب العزم معصية، وإذا عملها تكتب معصية ثانية.

قوله: «وحده» أي: دون الهم.

قوله: «فالمحققون على أنه يؤاخذ[3] به، حتى لو كان المعزوم عليه حسنة يثاب عليه، ولو معصية يعاقب عليه؛ وكذا يؤاخذ به في الأحكام أيضًا، ومن ذلك ما نقل عن «الملتقط»[4]، قال: «إن تركت شرب الشراب أبدًا، فأنت طالق»، وهو يعزم على شربها ولا يشربها، لا يحنث» انتهى. وذلك لأن العزم على الشرب كالشرب، وقد علق الطلاق على ترك الشرب، فلا يحنث حيث عزم على الشراب، ويأثم على عزمه على الشرب.

ومن ذلك -أيضًا- ما في «الفتاوى»: قال: «إن لم يدخل الدار فامرأتي طالق، بلا تعيين الزمان، وهو يعزم على الدخول ولا يدخل، لا تطلق امرأته إلى قبيل الموت، فإنه عند الموت يحكم بوقوع الطلاق قَبيله، لوقوع اليأس عن الدخول قُبَيْله.

***

(١) كذا في جميع النسخ. ولعلها: وهو.
(٢) سقطت من ب.
(٣) في ب: مؤاخذ.
(٤) تصحفت في أ، ج إلى: التلفظ.

العاشر في شروط النية

قوله: «ولذا لم تصح العبادات» (أي: العبادات)[١] المقصودة، كما هو المتبادر، لا أعم منها ومن الوسيلة، لأن الوسائل كالوضوء والغسل صحيحة من الكافر، من حيث إنهما وسيلة، بخلاف العبادات المقصودة، فإنها لا تصح من الكافر أصلًا.

حتى الوضوء والغسل من حيث كونهما عبادة وقربة، لا يصحان من الكافر، لأنهما من حيث كونهما عبادة، النية[٢] شرط لهما، فلا يصح من الكافر، بخلاف التيمم، فإنه لا يصح من الكافر أصلًا، لأنه يتوقف على النية من كلا الوجهين.

قوله: «لكن قالوا: «إذا انقطع»» انتهى. قيل: «لا موقع لهذا الاستدراك، حيث صح منها الغسل، كما هو ظاهر لمن تأمل» انتهى.

أقول: لعل وجه الاستدراك دفع ما يتوهم من السابق، كأن قائلًا يقول: «إن الكافر هل له أهلية للغسل والوضوء، بدليل صحتهما عنه»؟ فأجاب بأنه لا أهلية لهما، إذ صحتهما لا يقتضي أهلية الكافر، لأنه ليس بمكلف بالفروع حال كفره.

قوله: «لأقل من عشرة» أي: سواء كان عند تمام العادة أو دونها[٣]، لعدم أهليتها الغسل، بخلاف المؤمنة، فإنها إذا انقطعت دمها لأقل من عشرة دون عادتها، لا تحل وطؤها، وإن اغتسلت حتى تمضي عادتها؛ وإن انقطع لأقل من عشرة عند تمام عادتها، لا يحل وطؤها حتى تغتسل، أو يمضي عليها أدنى وقت صلاة كاملة. وتفصيلها مذكور في شرحنا على «الملتقى».

---

(١) سقط ما بين القوسين من ب.

(٢) سقطت من ب.

(٣) تصحفت في ب إلى: إنها.

قوله: «ولصحة طهارة[١] الكافر قبل إسلامه» انتهى. هكذا في بعض النسخ، وفي بعضها: «وتصح طهارة الكافر بصيغة المضارع».

وعلى الأول يكون لفظ «فائدة» مبتدأ مؤخرًا لقوله: «ولصحة طهارة الكافر»؛ وعلى الثاني يكون بمنزلة الفصل. وينبغي حينئذ أن يكتب بمداد أحمر لا أسود. والظاهر هو الأول، لأن الثاني يفضي[٢] إلى الاستدراك في الكلام.

قوله: «ولم تصح الكفارة» عطف على قوله: «لم تصح العبادات»، من قبيل عطف الخاص على العام، لأن الكفارة عبادة، ولذلك لم تصح من الكافر.

قوله: «فلا ينعقد يمينه» وجه التفريع أن حكم اليمين وجوب الكفارة في الحنث، وإذا لم تصح الكفارة من الكافر، لم ينعقد يمينه لتخلف موجبه عنه، فلا يرد عليه أنه لا يصح تفريعه على اشتراط الإسلام للنية، لأن صحة اليمين لا يتوقف على الإسلام، كما تقدم في القاعدة الأولى، كما ظن.

وفي بعض النسخ بالواو، فيكون ابتداء مسألة، ويكون قوله: «إنهم لا أيمان لهم» دليلًا عليه، لكنه أتاه بطريق الاقتباس، ثم لما ورد عليه قوله - تعالى -: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم﴾ [التوبة: ٩/ ١٢] أي: نقضوها، فإنه يقتضي انعقاد أيمانهم، لأن نقض الشيء يكون بعد انعقاده.

أجاب بقوله: «أي الصورية». يعني أن المراد بالأيمان في هذه الآية هو صورة الأيمان لا حقيقته الشرعية.

فإن قيل: «ما الباعث على تأويل هذه الآية الكريمة بما ذكر؟ لم لا يجوز أن يكون الأيمان في هذه الآية على حقيقته؟ ويؤول الأيمان المذكورة في قوله

(١) تصحفت في ج إلى: طلاق.
(٢) في أ، ج: يقتضي.

- تعالى -: ﴿إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٩/ ١٢]، بعدم الإبقاء. أي: إنهم لا إبقاء لهم بأيمانهم، كما أوّله الشافعية بناء على أن إيمان الكافر ينعقد عندهم»؟

قلت: الباعث عليه هو المعنى الفقهي، وهو أنا نعلم بالضرورة أن من كان (أهلًا لليمين يكون أهلًا للكفارة أيضـًا، لأنها حكمه، والكافر ليس)[1] أهلاً للكفارة، فلا ينعقد يمينه، لأن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم.

قوله: «إن نية الكافر لا يعتبر إلا في مسألة» انتهى. قيل: «إن نية الكافر إنما لا يعتبر في العبادات، والسفر ليس بعبادة وضعًا، فلا وجه لهذا الاستثناء، على أن قصده هذا ليس بنية شرعًا، لأن النية في الشرع قصد الطاعة والتقرب من الله تعالى، لا مجرد القصد، وقصد الكافر ليس كذلك» انتهى.

أقول: قوله: «والسفر ليس بعبادة وضعا»، مسلّم، لكن معنى قول المصنف: «نية الكافر معتبر في السفر»، أنها معتبرة في حق قصر الصلاة بعد إسلامه، فيصح الاستثناء؛ ثم قوله: «إن قصده هذا ليس بنية شرعًا» - انتهى -، مسلم، لكنه منقوض بقصد المؤمن السفر، لأن قصده مجرد السفر، لا التقرب، فلا يصدق عليه النية الشرعية.

قوله: «في «المختار»» قال الإمام الفضلي: «إنه يتم الصلاة كالصبي البالغ».

قوله: «خطأ» فيترتب على جنايتهما[2] ما يترتب على جناية المكلف خطًا.

قوله: «ولكنه أعم» أي: ولكن كون عمد الصبي خطأ، أعم من كونه مميزًا أو لا، بخلافه في العبادة، فإن عبادة الصبي المميز صحيح لوجود التمييز، ولذا استدرك. ويرد عليه أنه حينئذ لا وجه لجعله من فروع ما ذكره.

---

(١) سقط ما بين القوسين من ج.

(٢) تصحفت في أ، ج إلى: جنابتهما.

قوله: «وينتقض وضوء السكران» هذا لمجرد بيان أن لعدم التمييز تأثيرًا في انتقاض الوضوء وبطلان الصلاة، مع قطع النظر عن لزوم النية، وإلا فالنية ليست بشرط في الوضوء أصلًا، وفي الصلاة بقاءً.

قوله: «وتبطل صلاته بالسكر» لا يخفى عليك أن جعل هذه المسألة من فروع ما ذكر، مما لا وجه له؛ ثم صورتها: أنه شرب مسكرًا، فقام إلى الصلاة قبل السكر، ثم سكر في أثناء الصلاة.

قوله: «الثالث العلم بالمنوي» انتهى. ولعل مراده بالعلم ههنا العلم بفرضية المنوي، كما يدل عليه تفريعه بقوله: «فمن جهل فرضية الصلاة»، وهو المفهوم فيما سبق -أيضًا- في المبحث الرابع، لما كونه نفلًا، حتى لا يشترط العلم يكون المنوي نفلًا، ولهذا صح النفل بمطلق النية وبنية مباينته له.

فعلى هذا ففي قوله: «إلا في الحج»، نظر، لأنه استثناء من مقدر تقديره يشترط العلم بفرضية المنوي في كل عبادة إلا في الحج، فإنهم صححوا الإحرام المبهم.

ولا يخفى عليك أن هذا الدليل لا يثبت الاستثناء المذكور، لأن تصحيحهم الإحرام المبهم لا يقتضي عدم العلم بفرضية الحج، لجواز أنه علم فرضية الحج المنوي مع إبهامه الإحرام، لأن المراد بإيهام الإحرام عدم تعيين كونه قرانًا أو حجًا أو تمتعًا، لا عدم تعيين كونه فرضًا أو نفلًا.

ويدل عليه ما ذكره ابن الهُمَام، فإنه قال في «فتح القدير»[1]: «إذا أبهم الإحرام بأن لم يعين ما أحرم به، جاز، وعليه التعيين قبل أن يشرع في الأفعال، فإن لم يعين حتى طاف شوطًا واحدًا، كان إحرامه للعمرة، ولو أحرم مبهمًا ثم أحرم ثانيًا بحجة فالأول للعمرة، أو بعمرة فالأول لحجة؛ ولو لم ينو بالثاني -أيضًا- شيئًا كان قارنًا،

---

(١) فتح القدير ٢/ ٤٣٨.

وإن عين شيئًا منها ونسيه[١] فعليه حجة وعمرة احتياطًا، ليخرج عن العهدة بتعيين، ولا يكون قارنًا».

قوله: «وصححه» أي: أجازه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم. كذا وقع في الحديث.

قوله: «صح» أي: عما عيّنه.

قوله: «الرابع ألا يأتي بمناف» أي: مناف المنوي.

قوله: «ليس منها» أي: من الصلاة، لأنها علمت حكمًا.

قوله: «وعلى هذا تبطل العبادة» في هذا التفريع نظر يعرف بالتأمل، وكذا فيما يليه.

قوله: «كما ذكره العراقي» قال العراقي في «شرحه»: «اختلف في حد الصحابي على أقوال:

أحدها ـ وهو المشهور ـ: أنه من رأى النبي ـ صلى الله تعالى عليه وسلم ـ في حال إسلامه. ومرادهم مع زوال المانع من الرؤية كالعمى، وإلا فمن صحبه عليه السلام ولم يره لعارض بنظره كابن أم مكتوم، معدود من الصحابة بلا خلاف.

والعبارة السالمة أن يقال: «الصحابي من لقي النبي ـ صلى الله تعالى عليه وسلم ـ مسلمًا، ثم مات على الإسلام»، ليخرج من ارتد ومات كافرًا، كابن خَطَل[٢].

وفي دخول من لقيه مسلمًا ثم ارتد ثم أسلم بعد وفاة النبي ـ صلى الله تعالى عليه وسلم ـ في الصحابة، نظر، فإن الردة محبطة للعمل عند أبي حنيفة، ونص عليه الشافعي في «الأم»، وإن كان الرافعي قد حكى عنه أنها إنما تحبط بشرط

---

(١) في أ: وشبه.
(٢) تصحف في أ، ج إلى: حنظل.

اتصالها بالموت، وحينئذ فالظاهر أنها محبطة للصحبة المتقدمة، كقرة بن هبيرة.

وأما من رجع إلى الإسلام في حياته ـ عليه الصلاة والسلام ـ كعبد الله بن أبي سرح[1]، فلا مانع من دخوله في الصحبة بدخوله الثاني في الإسلام.

وثانيها: أنه من طالت صحبته له ﷺ، وكثرت محاسنه على طريق التبع له والأخذ عنه.

وثالثها: أنه من أقام مع رسول الله ـ صلى الله تعالى عليه وسلم ـ، سنة أو سنتين، وغزا معه.

ورابعها: أنه يشترط مع طول الصحبة الأخذ عنه.

وخامسها: أنه من رآه مسلمًا بالغًا عاقلًا.

وسادسها أنه من أدرك زمنه ﷺ وهو مسلم، وإن لم يره» انتهى ملخصًا.

قوله: «فإن نوى قطع الإيمان صار مرتدًا» لأن النية تؤثر في التروك. تأمل ما فيه.

قوله: «لا مجرد النية» لأن قطع الصلاة لا يكون إلا بفعل منافيها، والنية لا تؤثر في أفعاله الجارحة.

قوله: «فإنه لا يبطل» أي: بمجرد نية القطع، كما هو الظاهر من سوق كلامه. فعلى هذا لا حاجة إلى بيان الفرق بينه وبين الصلاة، لأن الصلاة -أيضـًا- لا تبطل بمجرد نية القطع، كما صرح به؛ بل إنما تبطل بفعل المنافي، وهو التكبير والصوم أيضـًا كذلك لأنه يبطل بفعل المنافي للإمساك، كالأكل والشرب.

والحاصل أنه لا فرق بينهما في عدم البطلان بمجرد نية القطع، وفي البطلان بفعل المنافي.

---

(١) تصحف في أ، ب، ج إلى: شرح.

قوله: «جنسان مختلفان» ولهذا لا يصح أداء أحدهما بنية الآخر، فإذا نوى أحدهما ثم نوى الآخر وكبر له، بطل الأول، وشرع في الثاني.

قوله: «جنس واحد» ولهذا صح أداء رمضان بنية النفل، فإذا نوى النفل[١] بعد ما شرع في رمضان، لا يصح شروعه في النفل، ولغت نيته فيه.

قوله: «وهما في الصوم والزكاة جنس واحد» والمراد باتحاد

الجنس في الزكاة جواز مجرد نية النفل في أداء الزكاة، بمعنى أنه لو نوى النفل بعدما نوى الفرض وقت الأداء، لغت نية الثانية، وإلا فقد تقدم في المبحث الرابع أنه لا بد في الزكاة من نية الفرضية، لأن الصدقة متنوعة.

قوله: «ثم غير نيته في الصلاة وجعلها تطوعًا» انتهى. قيل: «هذا مخالف لما تقدم آنفًا من أن القاطع هو التكبير، لا مجرد النية؛ ولما تقدم -أيضًا- قبل هذا في الورقتين، من أنه لو نوى المكتوبة ثم ظن في أثنائها أنها تطوع، فأتمها على نية التطوع، أجزأته عن المكتوبة» انتهى.

ولا يخفى عليك أنه لو أريد بقوله: «ثم غير نيته في الصلاة»، التغيير بتجديد التحريمة، بقرينة عطف قوله: «وجعلها تطوعًا»، لأن جعل الصلاة تطوعًا لا يكون إلا بتحريمة مبتدأة، لاندفاع[٢] تلك المخالفة، لكن هذا الحمل يأباه ظاهر قوله: «ولو نوى الأكل والجماع في الصوم» انتهى. تأمل.

قوله: «لم يضره» لأن النية لا تؤثر في أفعال الجوارح.

قوله: «سقط حكمها» أي: حكم النية، حتى إذا أصبح فأفطر، لا شيء عليه إن لم يكن رمضان، ولو مضى عليه لا يجزئه، لانتقاض نيته بالرجوع عنها. كذا في

---

(١) سقطت من أ.

(٢) في أ، ب: لاندفع.

«فتح القدير»(١).

قوله: «بخلاف ما إذا رجع بعدما أمسك بعد الفجر» فإنه لا يبطل، فإن نية القطع بعد شروعه فيه نية لا يضر، كما تقدم.

قوله: «كالأكل بعد النية من الليل» انتهى. فإن الأكل ليس من منافي النية حتى يبطلها؛ بل من منافي الصوم، ولم يشرع فيه بعد، فلا يضره.

قوله: «وصلاحية الموضع للإقامة» وهي العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمَدَر والخشب، لا الخيام والأخبية والوَبَر. كذا في «قاضيخان».

قوله: «واتحاد(٢) الموضع» حتى لو نوى الإقامة بموضعين كمكة ومنًى، لا يصير مقيمًا، إلا إذا نوى أن يقيم بالليل في أحدهما، فيصير مقيمًا بدخوله فيه، لأن إقامة المرء تضاف إلى مبيته.

قوله: «والمدة» عطف على اتحاد الموضع. والمراد مدة الإقامة، وهي خمسة عشر يومًا.

قوله: «فلا تصح نية التابع» تفريع على الشرط الخامس. قال في «فتح القدير»(٣): «التابع كالعبد والغلام والجندي والمرأة إذا أوفاها مهرها المعجل والأجير والأسير والتلميذ والمكره، فنيته الإقامة والسفر تعتبر من متبوعهم دونهم، لأن متبوعهم هو المتمكن من الإقامة والسفر دونهم، فيصيرون مقيمين ومسافرين بنية متبوعهم.

ولو نوى متبوعهم الإقامة ولا يعلمون هؤلاء، اختلفوا في وقت لزومهم

---

(١) فتح القدير ٢/ ٣١٢.
(٢) في ج: اتخاذ.
(٣) فتح القدير ٢/ ٤٧.

حكم الإقامة: فقيل: «من وقت نية المتبوع»، وقيل: «من وقت علمهم، كما في توجه خطاب الشرع أنه من وقت الخطاب، أو من وقت العلم وعزل الوكيل». والأحوط الأول، فيقضون ما صلوا قصرًا قبل علمهم.

واختلفوا في العبد المشترك بين مسافر ومقيم: فقيل: «يتم»، وقيل: «يقصر»، وقيل: «إن كان بينهما مهايأة في الخدمة، قصر في نوبة المسافر، وأتم في نوبة المقيم».

ثم التبعية في الجندي والأجير، مقيدة بكون رزقه من الأمير والمستأجر، كما أنها في المرأة مقيدة بإبقاء مهرها المعجل، وإلا فالعبرة لنية هؤلاء.

قوله: «وإذا نوى المسافر الإقامة في أثناء صلاته في الوقت» انتهى. قيده بالوقت لما في «فتح القدير»[١] أن المسافر يصير مقيمًا بنية الإقامة في حرمة الصلاة، حتى يتم أربعًا إلا إن خرج الوقت وهو فيها فنوى الإقامة، فإنه لا يتغير فرضه أربعًا، لتقرر الفرض في ذمته ركعتين بخروج الوقت.

فعلم منه أنه إنما تحول فرضه إلى الأربع، إذا نوى في الوقت لا بعد خروجه، ولهذا قال في «الخلاصة»: «لو نوى الإقامة بعدما صلى ركعة، ثم خرج وقت تلك الصلاة، يتحول فرضه[٢] أربعًا، لأنه نوى الإقامة في الوقت».

قوله: «سواء نواها في أولها» انتهى. هذا التعميم لما قال في «فتح القدير»[٣]: «المسافر يصير مقيمًا بنية الإقامة في أثناء الصلاة، إلا إن خرج الوقت وهو فيها، كما عرفت، وإلا أن يكون لاحقًا وفرغ إمامه المسافر ثم نوى الإقامة، لأن اللاحق مقتد حكمًا، حتى لا يقرأ ولا يسجد للسهو، ففراغ الإمام كأنه فراغه، وبه يستحكم الفرض، ولم يبق محتملًا للتغير في حق الإمام، فكذا في حق اللاحق، بخلاف المسبوق».

---

(١) فتح القدير ٢/ ٤٥.

(٢) في ب: فيه.

(٣) فتح القدير ٢/ ٤٥.

وإذا عرف هذا، فلو نواها بعدما قعد قدر التشهد ولم يسلم، تغير؛ وكذا لو كان قام إلى الثالثة[١] ساهيًا، قعد أولاً فنواها قبل أن يسجد، لأنه لم يخرج عن المكتوبة قبل النية، إلا أنه يفيد القيام والركوع لأنهما نفل، فلا ينويان عن الفرض، فإن لم ينو حتى سجد لا يتغير، لأن النية وجدت بعد خروجه منه، ولكنه يضيف إليه أخرى ليكون التطوع بركعتين فيما إذا كان قعد، وبأربع فيما إذا لم يكن قعد عندهما، ولا يضم عند محمد، لفساد أصل الصلاة عنده بفساد الفرضية.

قوله: «أو مقتديًا» فلو سلم إمامه المسافر على رأس ركعتين، يلزمه أن يتم أربعًا. هذا إذا لم يكن إمامه عبده، وأما إذا (كان الإمام عبدًا)[٢] والسيد خلفه، (فقال في «فتح القدير»[٣]: «إن العبد لو أم سيده في السفر، فنوى السيد الإقامة خلف عبده)[٤]، صحت نية الإقامة، فيصير هو والعبد مقيمين، حتى لو سلم العبد[٥] على رأس الركعتين، فسدت صلاتهما، لأن العبرة لنية السيد.

ولو كان العبد أم مع السيد غيره من المسافرين، فنوى السيد الإقامة، صحت نيته في عبده، لا في حق القوم، في قول محمد، فيقدم العبد على رأس الركعتين واحدًا من المسافرين، ليسلم بهم، ثم يقوم هو والسيد، فيتم كل منهما أربعًا.

قوله: «بعد فراغ إمامه» متعلق بالنية.

قوله: «ولو نوى بمال التجارة» انتهى. مر هذا في القاعدة الأولى مفصلًا.

قوله: «[٦]لا يزول التعدي» وقد تقدم نظيره قبيل التروك في آخر القاعدة

---

(١) تصحف في أ، ج إلى: الثلاثة.

(٢) سقط ما بين القوسين من أ.

(٣) فتح القدير ٢/ ٤٧-٤٨.

(٤) سقط ما بين القوسين من ج.

(٥) سقطت من ب.

(٦) زيد في ب بهذا الموضع : وقد ذكرنا.

الأولى.

قوله: «وقد ذكرنا تفاريعها» أي: تفاريع هذا الفرع. أعني نية القلب.

قوله: «لا زكاة عليه» لعدم كونه مال التجارة، لتردده في النية لها.

قوله: «لم تصح نيته» لتردده في أصل المنوي وهو الصوم، فإنه إن نوى إن كان من كذا صام، وإلا لم يصم.

ومن الظن الفاسد أن التردد في النية لا في المنوي، كما يوهمه قوله السابق: «ومن المنافي التردد وعدم الجزم في أصلها». وتأويل هذا القول التردد في أصل النية بمعنى المنوي، ثم ما ذكره ههنا هو الظاهر من الرواية.

وروي عن محمد أنه ينبغي أن يعزم ليلة يوم الشك، أنه إن كان غدٌ من رمضان فهو صائم عن رمضان، وإلا فليس بصائم. قيل: «وهو مذهب أصحابنا. كذا ذكره في «البحر»[1] نقلاً عن «الظهيرية».

قوله: «ثم تبين أنها كانت عليه» أي: تبين عدم قضائه.

قوله: «لا يجزئه للشك» أي: في قضائه وعدم قضائه، إذ لا شك في الفائتة نفسها.

قوله: «وعدم الجزم بتعينها» أي: تعين القضاء، لأن من شرط القضاء أن يعين أن[2] عليه قضاء.

قوله: «لم يجزئه أخذًا من قولهم» انتهى. اعترض عليه بأنه يجب أن يجزئه، وما قاس عليه لا جامع بينهما، لأنه فيما إذا اعتقد عدم دخول الوقت وصلى وما ذكره فيما إذا شك.

---

(١) البحر الرائق ٢/ ٢٨٥.

(٢) سقطت من ج.

وقد ذكر في «البدائع»: لو صلى مع الشك إلى جهة، ثم تبين بعد الفراغ أنه أصاب، لا إعادة عليه، لأنه إذا شك وبنى صلاته عليه احتمل، فإن ظهر أنه أصاب بطل الحكم بالاستصحاب، وثبت الجواز من الأصل. انتهى.

أقول: ليس مراد المصنف ـ الله أعلم ـ، إثبات عدم الإجزاء في مسألة الشك في دخول الوقت بالقياس، على ما في «فتح القدير»[1]، حتى يرد عليه بأنه لا جامع بينهما؛ بل مراده أنه لم يجزئه، بناء على ما تقدم من قولهم في مسألة يوم الشك: «إن التردد في الأصل ينافي[2] النية، لا في الوصف والشك في دخول الوقت، من قبيل التردد في الأصل عندهم، فلا يجوز»، ويدل عليه قوله السابق: «وينبغي على هذا أنه لو كان» انتهى.

فعلى هذا يكون مراده بقوله: «أخذًا من قولهم»، الأخذ من قولهم السابق، لا مما ذكر في «فتح القدير»[3].

والمذكور في «فتح القدير»[4] تنوير لما ذكره في مسألة الشك في دخول الوقت، لاشتراكهما في مجرد عدم الجواز، مع الاختلاف في وجهه، بخلاف مسألة «البدائع»، لأن استقبال القبلة شرط، والشرط يعتبر حصوله لا تحصيله، لأن ما افترض لغيره لا يشترط تحصيله، وإنما يشترط حصوله، فإذا تبين بعد الفراغ إصابته لا يلزمه الإعادة، لوجود الشرط، بخلاف الوقت فإنه سبب، فيعتبر تحصيله، ولأن الشك في الشروط من قبيل الشك في الوصف، بخلاف الشك في السبب، فإنه من قبيل الشك في الأصل.

---

(١) فتح القدير ٢/ ٣٢٠-٣٢١.

(٢) تصحفت في ب إلى: بناء في.

(٣) فتح القدير ١/ ٢٧١.

(٤) فتح القدير ١/ ٢٥٢.

ثم اعلم أن المراد بمسألة «البدائع»، أن من اشتبه عليه القبلة وشك فيها وصلى بلا تحرٍّ، فسدت صلاته عند أبي حنيفة ومحمد؛ ثم إن علم بعد الفراغ أنه أصاب القبلة تجزئه ولا يلزمه الإعادة، لانقلابه صحيحًا. و[١]عللوه بأن ما افترض لغيره يشترط حصوله لا تحصيله، كالسعي إلى الجمعة.

وقال أبو يوسف: «تجزئه إذا علم أنه أصاب، سواء علم في الصلاة أو بعد الفراغ، بخلاف ما إذا تحرى إلى جهة وترك تلك الجهة، وصلى إلى جهة أخرى، فإنه لا يجزئه أصلًا، (وإن علم أنه أصاب».

وعللوه بأن القبلة في حقه جهة التحري، وقد تركها، فلا تجزئه أصلًا)[٢]، حتى قال في «الخلاصة»: «يخشى عليه الكفر في هذه الصورة».

واعترض عليه بعض المحققين بأن الفرق مشكل، لأن تعليلهم في هذه المسألة يقتضي الفساد مطلقًا في المسألة أيضـًا، لأن ترك جهة التحري يصدق مع ترك التحري أيضـًا، وتعليلهم في المسألة الأولى يقتضي الصحة في ترك جهة التحري أيضـًا.

وأجيب ببيان الفرق بأن الفساد في مسألة (ترك جهة)[٣] التحري، ناشئ عن دليل شرعي ـ أعني التحري ـ ولذا لم ينقلب إلى الصحة أصلًا؛ وفي مسألة ترك التحري، ناشئ لا عن دليل شرعي، ولذا انقلب صحته[٤] بعد ظهور الإصابة، بعد الفراغ.

ونظير مسألة (ترك جهة)[٥] التحري، أنه لو صلى في ثوب وعنده أنه نجس،

---

(١) كتب بدل هذه الواو في أ، ج: لو.

(٢) سقط ما بين القوسين من ج.

(٣) سقط ما بين القوسين من ب.

(٤) في أ، ج: صحة.

(٥) سقط ما بين القوسين من ب.

ثم ظهر أنه طاهر؛ أو صلى وعنده أنه محدث، فظهر أنه متوضئ؛ أو صلى الفرض وعنده أن الوقت لم يدخل، فظهر أنه دخل، فإنه لا يجزئه ما صلى في كلها، لأنه لما حكم بفساد صلاته بناءً على دليل شرعي ـ أعني اعتقاد فساد صلاته ـ، لم ينقلب إلى الصحة بظهور الصواب.

قوله: «فإذا هو في العشاء، صح» لأن تردده في الوصف لا في الأصل.

قوله: «عقب النية بالمشيئة» بأن قال ـ مثلًا ـ: «نويت أن أصوم غدًا إن شاء الله تعالى».

قوله: «قدمنا» أي: في القاعدة الأولى، حيث قال: «النية (في الصوم)[1] شرط صحته لكل يوم، ولو علقها بالمشيئة صحت، لأن المشيئة إنما تبطل الأقوال، والنية ليست منها» انتهى.

قيل: «هذا مشكل بمسألة الاستثناء في الإيمان، نحو: «أنا مؤمن إن شاء الله»، فإنه يبطله عندنا؛ وأجيب بأنه في الحقيقة ليس بتعليق واستثناء؛ بل استعانة وطلب توفيق من الله تعالى، إذ الإيمان أمر خفي، فينبغي أن يطلب التوفيق والاستعانة».

قوله: «النية شرط في كل العبادات» أي: العبادات المقصودة لا الوسائل كما تقدم. قيل: «ربما يقال: «هي ركن في الإحرام، كما يظهر من كلامهم، سواء كانت التلبية ركنًا أو شرطًا، ولا مخلص عنه إلا بالتزام أنه ليس بعبادة، إذ لا يلزم من كونه شرط العبادة عبادة» انتهى. ولا يخفى عليك أن دعوى الظهور من كلامهم[2]، ممنوع.

قوله: «وإنما وقع الاختلاف بينهم في تكبيرة الإحرام» قال أصحابنا: «هي

---

(١) سقط ما بين القوسين من ب.

(٢) في أ، ج: كلهم.

شرط»، وقال الشافعي: «ركن». وعلى هذا قال أصحابنا: «جاز بناء النفل على تحريمة الفرض، وبناء النفل على تحريمة النفل»، ومنعه الشافعي.

وهل يجوز بناء الفرض على الفرض، والفرض على النفل ؟ ففيه خلاف بين أصحابنا، والجمهور على منعه، وجوزه أبو اليسر من أصحابنا.

وفي «القنية» بعلامة شرف الدين المكي -نقلًا عن «شرح» القاضي الصدر-: يصح بناء العصر على تحريمة الظهر، وبناء الفرض على تحريمة النفل، وعلى عكسه، والقضاء على الأداء، لأن التكبير شرط عندنا، وعند الشافعي ركن، حتى يشترط لكل صلاة تكبيرة على حدة.

قوله: «تخصيص العام بالنية مقبول» تقدم هذا من قبل أيضًا.

قوله: «فلو قال: «كل امرأة»» انتهى. وكذا لو قال: «ما[1] أكلت طعامًا»، وقال: «نويت به الطعام الفلاني».

قوله: «والفتوى على ظاهر المذهب» هذا مخالف لما تقدم في القاعدة الأولى من أن الفتوى على قول الخصاف: «إن كان الحالف مظلومًا والمستحلف ظالمًا».

قوله: «دين» أي: يصدق ديانة، لأنه نوى التخصيص في (العام، ولا يصدق قضاء، لأنه خلاف الظاهر.

قوله: «لم يصدق ديانة أيضًا» لأنه نوى التخصيص في)[2] الوصف، وهو ليس مذكورًا في اللفظ، فلا عموم له، لأن العموم من خواص الألفاظ، فلا تعمل فيه نية التخصيص[3].

---

(١) سقطت من ب.
(٢) سقط ما بين القوسين من ج ، وفي ب بدل (العام) كلمة: طعام.
(٣) في ب: التحصيل.

قوله: «كقوله: «نويت النساء دون الرجال»» أي: لم يصدق أصلًا، لأن لفظ المملوك حقيقة للذكور دون الإناث، إلا أنه يستعمل فيهن عند الاختلاط للذكور[1] بطريق التبعية، بخلافه عند انفرادهن، حيث لا يستعمل فيهن، فتكون نيته لغوًا.

قوله: «والفرق بينهما بيناه في «الشرح»» وقد تقدم من قبل هذا أيضـًا، وذكرناه ثمة، فارجع إليه.

قوله: «فلم أره الآن» انتهى. هذا غريب منه، كيف وكتب الأصول والفروع مشحونة بذلك ؟! قال في الفصل الرابع من أيمان «الخلاصة»: «رجل قال: «أية امرأة أتزوجها فهي طالق»، فهذا على امرأة واحدة، إلا أن ينوي جميع النساء» انتهى.

وقال في «التقرير»: «إذا قال: «أي نسائي كلمتها فهي طالق»، فكلمهن، طلقت واحدة؛ وكذا لو قال: «أي نسائي شئتَ طلاقها فهي طالق»، فشاء المخاطبُ طلاق كلها، طلقت واحدة. إلى غير ذلك...».

فهذه المسائل كلها دليل على أن الخاص يجوز تعميمه بالنـية، وذلك بناء على ما في «الأصول» أن كلمة «أي» لا تعم إلا إذا وصف بصفة عامة، فإنها حينئذ تعم بعموم صفتها.

فإن قيل: «هلا وصفت في هذه المسائل بصفة عامة» ؟ قلنا: لا لأن كلًا من الأفعال المذكورة لم يسند إلى «أي»؛ بل أسند التزوج في المسألة الأولى إلى المتكلم، والتكلم والمشيئة في الأخريين إلى المخاطب، وكل من المتكلم والمخاطب خاص، فكذا ما أسند إليهما من الأفعال خاص، حتى لو أسند تلك الأفعال (إلى «أي»، يكون عامة بعموم تلك الأفعال)[2]، كما لو قال: «أية امرأة

---

(١) في ب: المذكور.

(٢) تكرر ما بين القوسين في ج.

زوجت نفسها مني فهي طالق»، يتناول جميع النساء. كذا في «الخلاصة».

ولو قال: «أية نسائي كلمتك فهي طالق»، فكلمنه جميعًا، (طلقن جميعًا؛ ولو قال: «أيكم شاء العتق فهو حر»، فشاؤوا جميعًا)[1]، عتقوا جميعًا؛ وكذا لو قال: «أية نسائي شاءت طلاقها فهي طالق»، فشئن جميعًا، طلقن جميعًا، فإن الضمائر في هذه الأفعال راجعة إلى «أي»، حتى صلح وصفًا له يعم بعموم تلك الأفعال[2] والأوصاف. كذا في «شرح البزدوي».

فإن قيل: «إن عموم «أي» إنما يحصل بصفته التي هي تلك الأفعال المسندة إليه، ولو كان عموم تلك الأوصاف موقوفًا على عموم فواعلها التي هي ضمائر راجعة إلى «أي»، لزم[3] الدور».

قلنا: لا نسلم ذلك، فإن عموم «أي» موقوف على كونه متصفًا بصفة من الصفات المذكورة، وكونها متصفًا بها لو كان موقوفًا على كونه عامًا لكان دورًا، وليس كذلك.

ولو سلم ذلك لكنه دور معيّ فإن التزوج ـ مثلًا ـ لما أسند إلى ضمير «أي»، وجعل صفة له، حصل عموم الصفة والموصوف معًا، والدور المعي ليس بمحال.

ومما يدل على جواز تعميم الخاص بالنية، ما قال صاحب «الكشف»: «إنه لو قال: «والله لا أشرب الماء، ولا أتزوج النساء، ولا أشتري العبيد»، فإن هذه الأيمان يقع على الأدنى، ولا ينصرف إلى الكل إلا بالنية، على ما ذهب إليه المتأخرون، واختاره القاضي الإمام أبو زيد وفخر الإسلام.

---

(١) سقط ما بين القوسين من ج.
(٢) سقطت من أ، ج.
(٣) في أ، ج: لزوم.

وقالوا في وجهه: «إن اللام فيها إما للاستغراق أو للجنس، لعدم الثالث بالاتفاق، ولا سبيل إلى الأول، لأنا أجمعنا على أن الحالف فيها يحنث بالأدنى، فتعين الثاني، فإذا تعين يحمل على الأدنى المتيقن، فلا يصار إلى الكل إلا بالنية».

وأجاب عنه جمهور الأصوليين، بأن اللام فيها للاستغراق، لكنا عدلنا عنه في تلك المسائل بدلالة الحال، لأن الإنسان يمنع نفسه عما لا يمكن الإقدام عليه، وتزوج نساء جميع العالم، وشراء عبيد الدنيا، وشرب مائها، غير ممكن؛ فعلم أن البعض مراد، لتعذر الكل، لا لما ذكره المتأخرون.

والحاصل أن الواحد هو المراد في هذه المسائل على المذهبين، ولا يصرف إلى الكل إلا بالنية.

قوله: «اليمين على نية الحالف» انتهى. أي: في غير الطلاق والعتاق، وأما فيهما فالمعتبر نية الحالف، ظالمًا كان أو مظلومًا، (لما ذكره)[١] في أو[٢] أيمان «البزازية»: واليمين على نية الحالف لو مظلومًا، وعلى نية المستحلف لو ظالمًا؛ ولو كان بالطلاق أو العتاق أو ما شاكله، فعلى نية الحالف ظالمًا أو مظلومًا، إذا لم ينو الحالف خلاف الظاهر وإن كان بالله، فإن كان الحالف مظلومًا فالنية إليه، وإن كان ظالمًا يريد بيمينه إبطال حق الغير، فللمستحلف، وهو قولهما.

قوله: «الأيمان مبنية على الألفاظ، لا على الأغراض» قال في الثالث عشر من أيمان «البزازية»: «قال لها: «اكرياكسي حرام كنى»[٣] فكذا، فأبانها ثم جامعها في العدة، طلقت عندهما، لأنهما يعتبران عموم اللفظ، والإمام الثاني يعتبر الفرض. وعلى هذا لا تطلق عنده والفتوى عليه» انتهى. فما ذكره المصنف مبني على

---

(١) سقط ما بين القوسين من ب.
(٢) كذا في جميع النسخ ، ولعلها: أول.
(٣) عبارة أعجمية فارسية أو تركية.

مذهب الإمامين.

ثم المراد بالألفاظ ههنا هي الألفاظ الجارية على عرف الحالف، لا على الحقيقة اللغوية، ولا على الاستعمال القرآني، لأن الأيمان مبنية على العرف، لا على الحقيقة اللغوية، ولا على الاستعمال القرآني عندنا، خلافًا للشافعي ومالك.

قوله: «فاشترى له بمائة درهم لم يحنث» لأن غرضه وإن كان عدم شراء شيء له أصلًا، إلا أنه يصدق عليه أنه لم يشتر بفلس.

قوله: «مع أن غرضه الزيادة» لو قال: «مع أن غرضه المنع عن النقصان»، لكان أولى وأنسب، لاستدراكه بقوله: «لكنه لا حنث بلا لفظ». وسنذكر من «البحر»[1] ما يدل عليه. تأمل.

قوله: «وتمامه في «تلخيص الجامع» قال في «البحر»[2] ـ نقلاً عن الخلاطي ـ: «حلف لا يشتري بعشرة، حنث بأحد عشر، ولو حلف البائع لم يحنث به، لأن مراد المشتري المطلقة، ومراد البائع المفردة[3]، هو العرف، ولو اشترى أو باع بتسعة لم يحنث، لأن المشتري مستنقص، والبائع وإن كان مستزيدًا لكن لا حنث بلا مسمى، كمن حلف لا يخرج من الباب، أو لا يضرب سوطًا، أو لا يشتري بفلس، أو ليغذينه اليوم بألف، فخرج من السطح، وضرب بعصًا، واشترى بدينار، وغذا برغيف اشتراه بألف، لم يحنث».

ثم قال ـ نقلًا عن الإمام المسعودي ـ: «والأصل ههنا أنه إذا كان في اليمين ملفوظ به، يجوز تعيين أحد محتمليه بالغرض، وأما الزيادة على الملفوظ فلا يجوز بالغرض، ففي مسألة: «لا أبيعه بعشرة فباعه بتسعة»، إنما لم يحنث البائع،

---

(١) البحر الرائق ٤/ ٣٢٤.

(٢) البحر الرائق ٤/ ٣٢٣.

(٣) في ب: المنفردة.

وإن كان غرضه المنع عن النقصان، لأن الناقص عن العشرة ليس في لفظه، ولا يحتمله لفظه، فلا يتقيد به» انتهى.

وقال في الخامس من أيمان «الخلاصة»: «ولو أن البائع هو الذي حلف فقال: «عبده حر إن بعت هذا منك بعشرة»، فباعه بعشرة دراهم ودينار، أو بأحد عشر درهمًا، لم يحنث، ولو باعه بتسعة، يحنث استحسانًا. فعلم منه أن غرض الحالف معتبر استحسانًا».

وقال في «شرح تلخيص الجامع»: «رجلان تساوما ثوبًا، فحلف المشتري أنه لا يشتريه بعشرة، فاشتراه بأحد عشر، حنث في يمينه، لأنه اشتراه بعشرة وزيادة، والزيادة على شرط الحنث لا تمنع الحنث، كما لو حلف: لا يدخل هذه الدار، فدخلها ودخل دارًا أخرى معها.

ولو كان الحالف هو البائع لا يبيعها بعشرة، فباعها بأحد عشر، لم يحنث لحصول شرط بره، لأن غرضه الزيادة، وقد وجد» انتهى. فظهر منه أن غرض الحالف معتبر[1] ولو بائعًا.

قوله: «أو أطلق فالمعتمد عدمه»، لأن المتبادر من النداء استحضار ذات المنادى لا غير، فينصرف إليه عند عدم النية. وهذه المسألة تقدم ذكرها في الأصل الأول من البحث التاسع مفصلًا، فارجع إليه.

قوله: «ولو كرر لفظ الطلاق» هذا ما ذكره في أوائل طلاق «قاضيخان»، حيث قال: «ولو قال لامرأته المدخول بها: «أنت طالق أنت طالق» يقع ثنتان، فإن نوى التكرار صدق ديانة لا قضاء؛ ولو قال ذلك لغير المدخول بها يقع واحدة».

وفصله في «الخلاصة» وقال: «لو قال لامرأته المدخول بها: «أنت طالق

(١) سقطت من ب.

(أنت طالق»، أو قال: «أنت طالق وطالق»، أو قال: «قد طلقتك (قد طلقتك)»[١]، أو: «أنت طالق قد طلقتك»، أو: «أنت طالق)[٢] طالق»، وقال: «عنيت به التكرار»، صدق ديانة لا قضاء».

ثم قال في «قاضيخان»: «قال لامرأته: «أنت طالق أنت طالق أنت طالق»، وقال: «عنيت بالأولى الطلاق، وبالثانية والثالثة إفهامها»، صدق ديانة، وفي القضاء طلقت ثلاثًا».

هذا في تكرار لفظ الطلاق، وأما لو كرر لفظة: «أنت» بدون الطلاق، كما إذا قال لامرأته: «أنت طالق أنت»، أو قال: «أنت طالق وأنت»، فعلى قول أبي يوسف يقع واحدة، وعلى قول محمد يقع ثنتان.

قوله: «وكذا إذا أطلق» أي: لم يقصد الاستئناف ولا التأكيد، إنما وقع الكل لتبادره من اللفظ.

قوله: «فإذا نوى مع ثنتين، فثلاث دخل بها أو لا» لأنه حينئذ بمنزلة قوله: «أنت طالق ثلاثًا»، وفيه لا فرق بين المدخول بها، وغير الدخول بها، فكذا فيما يكون بمنزلته.

قوله: «فثلاث إن كان مدخولًا بها» لأنه من محتملات لفظه، فيقع بالنية، وهذا لأن بين الواو و«في» مناسبة، لاشتراكهما في إفادة معنى الجمع، لأن الظرف يجامع المظروف، كما أن المعطوف يجامع المعطوف عليه، فيجوز استعمال أحدهما موضع الآخر.

قوله: «وإلا فواحدة» إذ لا يبقى حينئذ للثانية محل، لوقوع البينونة بالأولى،

---

(١) سقط ما بين القوسين من ب.

(٢) سقط ما بين القوسين من ج.

ولا عدة عليها.

قوله: «كما إذا نوى الظرف أو أطلق» أي: يقـع واحـدة فيهما: أما في الأولى فلأن الطلاق معنى فقهي لا يصلح أن يكون ظرفًا للغير، فيلغو ذكر الثاني؛ وأما في الثاني فلأنه صريح، فيقع واحدة.

قوله: «فكذلك» أي: يقع واحدة أيضـًا، لأن عمل الضرب في تكثير[1] الأجزاء، لا في زيادة المضروب، لأن الغرض به إزالة كسر يقـع عنـد القسـمة، فمعنى: «واحـدة في ثنتين واحـدة ذات جزئين»، وتكثير[2] أجزاء الطلقة لا يوجب تعددها، كما لو قال: «أنت طالق طلقة ونصفها وثلثها وربعها وسدسها»، لم يقع إلا واحدة.

قوله: «وكذا في الإقرار» حتى لو قال: «له علي عشرة في عشرة»، إن نوى الضرب والحساب، يلزمه عشرة، وإن نوى المعية أو العطف، فعشرون.

قوله: «فليس شيء عندهما» لاحتمال الحمل على الكرامة[3].

قوله: «وقال محمد: «هو ظهار»» لما فيه من التشبيه.

قوله: «فعند أبي يوسف إيلاء» ليكون الثابت به أدنى الحرمتين، لأن حرمة الإيلاء أدنى حالًا من حرمة الظهار.

قوله: «وعند محمد ظهار» لما تقدم آنفًا.

قوله: «ومنها» أي: من الفروع.

قوله: «فإن قصد التلاوة حرم» لأنه ممنوع عن تلاوة القرآن، لحلول الجنابة بالفم.

---

(١) كذا في أ، ب، ج ، والصواب: تكسير.
(٢) كذا في أ، ب ، والصواب: تكسير.
(٣) كذا في جميع النسخ. ولعلها: الكراهة.

قوله: «وإن قصد الذكر» أي: إن اشتمل القرآن الذكر، وإلا فلا يفيد مجرد قصده الذكر.

قوله: «إن قصد الخطبة صحت الخطبة» يعني لو قصر الخطبة على ذلك الحد صحت خطبته.

قوله: «ولو ذبح» أي: أراد الذبح.

قوله: «في النيابة في النية» أي: في جواز كون الشخص نائبًا عن آخر في النية أم لا؟

قوله: «يممه غيره» وفي «المصباح»[1]: يممتُ المريض فتيمم. والأصل: يممته بالتراب. انتهى. واعلم أنه ذكر ههنا ثلاث مسائل ليس في شيء منها دلالة على جواز النيابة في النية؛ بل تدل كل منها على عدم جوازها.

قوله: «في الكلام خبر» لقوله: «أول ما اعتبر».

قوله: «فلا يسمى كلامًا ما نطق به النائم» لعدم القصد، حتى لا تصح عبارته فيما يعتبر فيه القصد، لأن كلامه بمنزلة ألحان الطيور، ولهذا قالوا: «إن ما صدر عنه من الألفاظ ليس بخبر ولا إنشاء، ولا صدق ولا كذب؛ ولا يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه، وردته وإسلامه، وسائر عقوده، لانتفاء القصد؛ ولم يعتبر كلامه وقراءته وقهقهته في الصلاة، حتى إذا تكلم في الصلاة نائمًا لا تفسد صلاته، وإذا قرأ لا تصح القراءة، وإذا قهقه لا يبطل وضوءه ولا صلاته، كما هو المشهور».

وذكر في «النوادر»[2] أن قراءة النائم تنوب عن الفرض؛ وفي «النوازل» أن تكلم النائم يفسد صلاته، وذلك لأن الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة؛

---

(١) المصباح المنير ٢/ ٦٨١.

(٢) تصحفت في ج إلى: النوازل.

وفي «المغني» أن المتأخرين على أن قهقهة النائم في الصلاة تبطل وضوءه وصلاته جميعًا.

قوله: «لا يكلمه فكلمه نائمًا بحيث يسمع» انتهى. الظاهر أن قوله: «نائمًا» حال من مفعول «كلّمه». أي: كلّمه نائمًا بحيث يسمع لو كان منتبهًا.

ويدل عليه قوله: «شرط أن يوقظه»، وقوله: «إذا لم ينتبه» ـ إلى آخره ـ؛ ويدل عليه -أيضـًا- ما ذكره في «الخلاصة»: إذا حلف لا يكلم فلانًا، فناداه وهو نائم فأيقظه، لا شك أنه يحنث ـ على ما ذكره الإمام السرخسي ـ، وإن لم يستيقظ، على ما ذكره في «الفتاوى».

فعلى هذا لا يصح تفريعه على ما قبله، وإنما يصح[1] أن لو كان «نائمًا» حالاً من فاعل «كلمه»، لأن مَنْ شرط قصده في الكلام، هو المتكلم لا المخاطب، لكن جعله حالًا منه يأباه ما ذكرناه من الدلائل.

قوله: «كما بيناه في «الشرح»» قال فيه: «شرط الإيقاظ رواية «المبسوط»، وعليه مشايخنا وهو المختار، ولم يشترط القدوري كما إذا ناداه وهو بحيث يسمع، لكنه لم يفهم لتغافله. وصحح الإمام السرخسي الحنث وإن لم يوقظه، لما ذكره محمد[2] في «السير الكبير»: إذا نادى[3] المسلم أهل الحرب بالأمان في موضع يسمعون صوته، إلا أنهم لا يسمعون لشغلهم بالحرب، فهو أمان. وقد فرق بأن الأمان مما يحتاط في إثباته، فلا يقاس عليه غيره» انتهى.

والذي ظهر من «الخلاصة» أن الإمام السرخسي شرط الإيقاظ في الحنث، حيث قال: «إذا حلف لا يكلم فلانًا فناداه وهو نائم فأيقظه، لا شك أنه يحنث»

(١) سقطت من ب.

(٢) سقطت من ج.

(٣) تصحفت في أ، ج إلى: نوى.

ـ (هكذا ذكره الإمام السرخسي وإن لم يستيقظ)[(١)] ـ، وهكذا ذكره في «الفتاوى». وفي «التجريد» اعتمد عليه، وهو الصحيح. وقيل: «هذا قول أبي حنيفة»» انتهى.

قوله: «ولم أر الآن حكم ما إذا كلمه مغمى عليه أو مجنونًا أو سكران» قيل: «مقتضى اشتراط القصد في الكلام ألا يحنث فيها، لعدم القصد» ـ انتهى ـ، قلت: إنما يستقيم هذا بناء على كون «مغمى عليه» ـ انتهى ـ حالًا من فاعل «كلمه»؛ وأما لو جعل حالًا من مفعوله ـ كما هو الظاهر، كما في المسألة السابقة ـ، فلا يستقيم ذلك؛ بل الحكم فيها الحنث، كما في المسألة السابقة، فإنه قال في «الاختيار»[(٢)]: «إذا كلمه نائمًا بحيث يسمع يحنث، لأنه كلمه ووصل إلى سمعه، وعدم فهمه لنومه، فصار كما إذا كان متغافلًا أو مجنونًا» ـ انتهى ـ، فإنه صريح في الحنث في المغمى عليه والمجنون، ودليل في السكران.

قوله: «ولو سمع آية السجدة من حيوان» انتهى. قال في «الخلاصة»: «والأصل في وجوب السجدة، أنه إن كان من أهل وجوب الصلاة أداء أو قضاء، كان أهلًا لوجوب سجدة التلاوة، ومن لا فلا».

إذا ثبت هذا فنقول: الحائض والنفساء والمجنون والصبي والكافر، إذا قرأ واحد من هؤلاء آية السجدة، فإنه لا يجب عليهم؛ ولو سمع منهم مسلم عاقل بالغ يجب عليه، لسماعه؛ ولو قرأ المحدث أو الجنب[(٣)] أو سمعا، تجب عليهما، وكذا[(٤)] المريض؛ و[(٥)]لا تجب عليه إذا سمعها من طير ـ هو المختار ـ؛ ومن النائم الصحيح أنها تجب إن سمعها منه، وإن سمعها من الصدى لا تجب عليه.

---

(١) سقط ما بين القوسين من ج.
(٢) الاختيار ٤/ ٥٩.
(٣) سقطت من ج.
(٤) سقطت من ب.
(٥) سقطت من ب.

قوله: «وكذا يجب سماعها[١] من سكران» لأن السكران أهل للصلاة قضاء، فيجب السجدة عليه، وعلى السامع منه.

قوله: «المنادى النكرة» نحو: «يا رجل»، فإنه إن قصد به نداء شخص بعينه، يصير معرفة، ويبنى على الضم، مثل: «يا زيد»؛ وإن قصد به نداء غير معين، يعرب على النصب، ويقال: «يا رجلًا».

قوله: «مقصود به ذلك» أي: الوزن.

قوله: «خرج ما وقع في كلام الله تعالى» انتهى. هكذا ذكر في كتب العَرُوْض. واستشكل ذلك بأن كون ما وقع موزونًا في كلام الله - تعالى - لا عن قصد، مشكلٌ؛ بل يجب تنزيه الله - تعالى - عنه، لأن صدور لفظ «لا عن قصد»، إنما يتصور في كلام من يتصور منه الذهول والغفلة، والله - تعالى - منزه عنه.

وأجيب عنه بأن مقصوده - تعالى - إفادة المعنى للمخاطبين، لا الوزن. ورد بأن كون المعنى المراد مقصودًا له - تعالى -، لا ينافي قصد كونه موزونًا أيضـًا، لحكمة يعلّمها الله تعالى. كيف ولا شيء في الوجود بدون إرادة الله تعالى؟! ولا يبعد أن يقال: «إن كون الكلام موزونًا أمر اعتباري، لا حاجة له إلى القصد، وإنما يحتاج إلى القصد ما دخل تحت الوجود».

ثم لا يبعد أن يقال: «إن كون كل كلام موزون شعرًا، ممنوع، وإنما الشعر هو الكلام الموزون الصادر عن البشر قصدًا، ولهذا قال شعراء العرب عند استماعهم القرآن: «هذا شعر محمد، وليس بكلام الله تعالى»، فإن استعمالهم الشعر في مقابلة كلام الله تعالى، دليل على أن الشعر لا بد من أن يصدر من البشر.

والحاصل أن الصدور عن البشر معتبر في مفهوم الشعر، فلا يرد كلام الله تعالى.

---

(١) كذا في جميع النسخ. ولعلها: لسماعها أو بسماعها.

قوله: «كقوله ﷺ: «هل أنتِ إلا إصْبَعٌ دَمِيْتِ[1]»[2] ـ الحديث ـ قاله حين أصابه حجر في الغزو.

---

(١) وتمام الحديث: «وفي سبيل الله ما لقيتِ».

(٢) أخرجه البيهقي، في سننه الكبرى، ٧/ ٧٠؛ أحمد، في مسنده، ٣١/ ٩٥؛ والحميدي، في مسنده، ٢/ ٣٣؛ والبخاري، في صحيحه، ٢/ ٢٨٠؛ بَابُ مَنْ يُنْكَبُ فِي سَبِيلِ اللهِ؛ والترمذي، سننه رقم الحديث: ٣٣٤٥، بَاب وَمِنْ سُورَةِ وَالضُّحَى؛ وابن حبان صحيح بترتيب ابن بلبان، ١٤/ ٥٣٨؛ والطبراني، في المعجم الكبير، ٢/ ١٧١.

القاعدة الثالثة: «اليقين لا يزول بالشك»

وفي «المصباح»[١]: اليقين هو العلم الحاصل عن نظر واستدلال، ولهذا لا يسمى علم الله يقينًا، ويقن الأمر ييقن يقنًا، من باب تعب، إذا ثبت ووضح، فهو يقين، فعيل بمعنى فاعل، ويستعمل متعديًا -أيضًا- بنفسه وبالباء.

وفيه[٢] -أيضًا-: الشك عند أئمة اللغة خلاف اليقين، أي: التردد بين شيئين، سواء استوى طرفاه أو رجح أحدهما على الآخر، قال الله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ١٠/ ٩٤]، أي: غير متيقن. وهو يعم الحالتين.

وكذلك عند الفقهاء والمتكلمين: الشك يستعمل في الحالين على وفق[٣] اللغة، نحو قولهم: «من شك في الطلاق، ومن شك في الصلاة»، أي: من لم يستيقن، سواء رجح أحد الجانبين أم لا. وكذلك قولهم: «من تيقن الطهارة وشك في الحدث وعكسه، يبني على اليقين».

وكذلك قولهم: «من تيقن الإيمان، وشك في صدور الكفر، فإنه لا يحكم بارتفاع الإيمان بهذا الشك»، وفرق الرافعي بين قولهم: «من (تيقن الحدث وظن الطهارة»)[٤]، وبين قولهم: «من تيقن الطهارة وشك في الحدث أو ظنه»، فقال في الأول: «يعمل بظن الطهارة ولا يؤمر بالوضوء»، وفي الثاني: «يعمل بيقين الطهارة».

---

(١) المصباح المنير ٢/ ٦٨١.

(٢) أي: في «المصباح».

(٣) انقلبت في أ إلى: وقف.

(٤) انقلبت هذه العبارة في ج هكذا: ظن الحدث وتيقن الطهارة.

ولا يخفى عليك أنه كالمنفرد في هذا الفرق؛ بل الحق أنه يبنى على اليقين في الصورتين. كيف وإن فرقه هذا مخالف لما ذكره نفسه -أيضًا- في باب الوضوء: إذا شك في الطهارة بعد يقين الحدث يؤمر بالوضوء، كما لو ظن الطهارة بعد يقين الحدث، لأن الشك تردد بين احتمالين، وهو مرادف للظن لغة، فما خرج الظن عن كونه شكًا عندهم ؟!

وبالجملة فالظن لا يساوي اليقين، فلا يرتفع به، إذ قد ثبت أن الأقوى[1] لا يرتفع بأضعف منه.

فإن قيل: «المراد باليقين في الفروع ليس المعنى المذكور؛ بل الظن الغالب، كما سيأتي في الكتاب مصرحًا»، أجيب بأنا سلمناه، لكن لا يرتفع إلا بأقوى منه.

لا يقال[2]: «يكفي في الطهارة ظن حصولها، بدليل أنه يجوز أن يتوضأ بماء يظن طهوريته»، لأنا نقول: مجرد الظن غير كاف في الحكم بإيقاع الأفعال، لأن الأصل عدم الإيقاع، ولأن شغل الذمة يقين، فلا يحصل البراءة منه إلا بيقين، كما لو أجنب وظن (أنه اغتسل، وكذا لو دخل وقت الصلاة وظن)[3] أنه صلى، أو ظن أنه أخرج الزكاة ـ إلى غير ذلك ـ، لا أثر لهذا الظن.

وأما ظن الطهورية في المسألة المذكورة، فهو عمل بالأصل، وهو عدم طريان ما يزيلها، وذلك تأكيد لما هو[4] الأصل؛ بل لو شك في مزيل[5] الطهورية ساغ العمل بالأصل، فذلك عمل بالأصل لا بالظن.

(١) تصحف في ب إلى: الأقوال.

(٢) سقطت من ج.

(٣) سقط ما بين القوسين من ج.

(٤) زيد في ب بهذا الموضع: في.

(٥) في ج: زيل.

وأما ظن الوضوء فهو عمل بطارئٍ، والأصل عدمه، وهو إيقاع التطهير. الكل في «المصباح»[١].

وفي اصطلاح الأصوليين أن الشك استواء الطرفين، والظن هو الطرف الراجح.

قوله: «حتى يسمع صوتًا، أو يجد ريحًا» أي[٢]: يحصل اليقين بالحدث بسبب صوت ريح أو رائحته، فيدخل فيه الأصم والأخشم الذي بأنفه سدة. كذا فسروه، وبه يظهر انطباقه بالترجمة.

قوله: «بتحرّ أو بلا تحرٍّ» وفي «البزازية» ما يدل على لزوم التحري، حيث قال: «طرف من ثوب تنجس، ونسي وتحرى فغسل طرفًا، صلى به في المختار؛ ولو تبدل رأيه إلى طرف آخر بعد أيام، أعاد ما صلى أولًا» انتهى.

قوله: «وذكر الوجه» أي: وجه طهارة الثوب بغسل طرف منه في صورة خفاء المحل. لا يخفى عليك أن النسخ ههنا كما ذكر فيكون مبتدأ، وقوله «يبين» خبره، قلت: الظاهر أن يقول: «وذكر وجهًا»، على أن يكون الضمير راجعًا إلى ذلك القائل؛ وقوله: «يبين» صفة «وجها». تأمل.

قوله: «وهو» أي: الوجه.

قوله: «أنه بغسل» الباء متعلق بما بعده. أي: وقع الشك[٣]. وفي بعض النسخ «ووقع» ـ بالواوين ـ، وهو خطأ.

قوله: «مع أن الأصل طهارة الثوب» لأن الفرض أن النجاسة أصابت بالثوب الطاهر.

---

(١) المصباح المنير ١/ ٣٢١.
(٢) في أ، ج: حتى.
(٣) سقطت من أ، ج.

قوله: «وفيهم ذمي لا يعرف» أي: لا يعرف شخصه، وأما مقداره فلا بد أن يعرف، حتى يستقيم قوله: «فلو قتل بعض أو أخرج حل قتل الباقي»، لأن المراد بالبعض هو مقدار الذمي أو أكثر منه.

قوله: «وفي «الخلاصة» بعدما ذكره» انتهى. عبارته هكذا: «إذا تنجس طرف من أطراف الثوب ونسيه، فغسل طرفًا من أطرافه من غير تحرٍّ، حكم بطهارة الثوب ـ هو المختار ـ، فلو صلى مع هذا الثوب صلوات، ثم ظهر أن النجاسة في الطرف الآخر، تجب إعادة ما صلى مع هذا الثوب» انتهى.

وهل يجب الإعادة عليه فيما غسل بتحر وصلى ؟ قلت: نعم، كما صرح به في «البزازية»، وقد ذكرناه من قبل. ثم لا يخفى عليك أن وجوب إعادة ما صلى مع ذلك الثوب، يؤيد الحكم بعدم طهارته بغسل طرف منه، وكذا ما نقله عن «الظهيرية» من لزوم غسل الكل.

قوله: «وذلك التعليل» أي: التعليل الذي أورده الإسبيجابي، في «شرح الجامع الكبير».

قوله: «قبل» أي: قبل عروض الشك.

قوله: «والشك لا يرفع المتيقن قبله» فالشك في إزالة النجاسة لا يرفع تيقن النجاسة، فلا يحكم بطهارة ذلك الثوب، كما حكم بها الإسبيجابي. وهذا لأن الشك غير كاف في الحكم بالإزالة، لأنها من الأفعال الاختيارية، والأصل عدمها.

قوله: «والحق» انتهى. شروع في تحقيق ما ذكره الإسبيجابي بعد إيراد الإشكال المذكور.

قوله: «يوجب النية» خبر «إن».

قوله: «ومن ضرورة صيرورته» الظاهر أن الضمير المجرور راجع إلى

«طهرٍ» المضاف إلى «الباقي»، لا إلى «الباقي»، كما ظن.

قوله: «جازت الصلاة معه» أي: مع ذلك الثوب، لأنه قبل التنجس كان طاهرًا بيقين، وقد زال طهارته بعروض يقين النجاسة، ولما زال اليقين العارض عاد اليقين الأصلي إلى حكمه، وهو جواز الصلاة.

قوله: «إلا أن هذا» أي: ما ذكره من الحق.

قوله: «لا يتصور أن يثبت شك في محل (ثبوت اليقين» انتهى. لأنه لما كان من ضرورة ثبوت الشك في محلٍّ)[1] ارتفاع اليقين عن ذلك المحل، امتنع اجتماعهما في محل واحد[2]، فلا معنى لقولهم: «اليقين لا يرتفع بالشك»، لأن تصور السلب بعد تصور اجتماعهما في محل - وذلك محال -، فلا يتصور السلب.

أجاب عنه شارح «المنية»، بأنه قد يتصور ذلك فيما إذا ثبت حكم لمحل معلوم، ثم شك في زواله عنه باحتمال وجود دليل الزوال وعدمه على السواء، كما إذا شك في الحدث بعد تيقن الطهارة أو عكسه، ونحوه من الأحكام كالطلاق والعتاق.

بخلاف مسألة الثوب والذمي، فإن النجاسة وحرمة القتل لم يثبت يقينًا لمحل معلوم؛ بل ثبت لمحل مجهول، مع أن ضدها - وهي الطهارة وحل القتل - كان ثابتًا بيقين لمحل معلوم، إلا أنه امتنع العمل به، لثبوت ذلك المجهول فيه يقينًا، فإذا زال اليقين ووقع الشك في بقاء ذلك المجهول وعدمه، لا يمتنع العمل بما كان ثابتــًا يقينًا، لأن اليقين لا يزول بالشك.

والأصل فيه أن الشك قسمان: شك طارئ على اليقين - أي حاصل بأمر

---

(١) سقط ما بين القوسين من ج.

(٢) زيد في ب بهذا الموضع: وذلك محال.

خارج عنه ـ، وشك طارئ باليقين ـ أي: بمعارضة دليل مع دليل آخر ـ، فالأول لا يزيل اليقين، والثاني يخرجه عن كونه يقينًا.

بيان[١] ذلك أن الشك إنما ينشأ عن عدم الدليل، أو عن تقابل الدليلين المتساويين المتحدين زمانًا ومحلًا، حتى لو اختلف زمانهما يكون الأخير ناسخًا للأول، إذا كان دليل الوجود دون دليلا لبقاء، وإن اختلف محلهما فلا تقابل، وإن جهل حصل الشك لعدم الدليل على الزوال عن المحل الآخر والبقاء فيه.

فإذا ثبت حكم يقينًا لمحل معلوم، فالشك في ثبوت ضد ذلك الحكم لذلك المحل، إنما يتأتى عن عدم دليل، أو عن تقابل دليلين متساويين يقتضي أحدهما بقاء الحكم والآخر عدمه، وحينئذ يتساقطان ويبقى الحكم الأول.

وهذا معنى قولهم: «اليقين لا يرتفع بالشك»، وهذا هو القسم الأول من الشك، ولا يمكن أن يتأتى الشك حينئذ من دليل معارض لدليل الأول[٢] مساو له، (بل يكون نسخًا إن كان الأول دليل الوجود دون البقاء، وإلا فهو من القسم الثاني من قسمي الشك.

أما إذا ثبت حكم يقينًا لمحل مجهول، فيمكن أن يتأتى الشك من دليل معارض لدليل مساو له)[٣] يثبت ضد ذلك الحكم، لأن المحل لما لم يكن معلومًا لم[٤] يتيقن كون الدليل الآخر ناسخًا؛ بل احتمل أن يثبت ضد ذلك الحكم في المحل الأول، فيكون ناسخًا، وأن يثبته في محل آخر، فلا يكون ناسخًا، احتمالًا على السواء، فحصل الشك ضرورة في بقاء الحكم في المحل المجهول وعدمه.

---

(١) سقطت من ج.

(٢) سقطت من ج.

(٣) سقط ما بين القوسين من ج.

(٤) سقطت من أ، ج.

وهو أيضـًا من القسم الثاني من قسمي الشك، وهو ناشئ من اليقين الأول مع معارضه، وليس بشك خارج عنه ورد عليه، كما في القسم الأول، وهو يقتضي الرجوع إلى يقين آخر غير اليقين المعارض.

فتأمل وأمعن النظر، فإن الإمام محمد بن الحسن لم يضع تلك المسألة في «السير الكبير» عن غير تحقيق، خصوصًا وهي في أمر القتل الذي هو عظيم الخطر يدرأ بالشبهات، والله الموفق. انتهى.

قوله: «فنقول: وإن ثبت الشك» كلمة «إن» وصلية.

قوله: «ونظيره قولهم: «القسمة من المطهرات»» هذا خلاف ما ذكره في أول الفن الثاني، من أن التحقيق أن القسمة لا تطهر، وإنما جاز لكلٍّ الانتفاع للشك فيها، حتى لو جمع عادت نجسًا.

ويوافق ما ذكره ههنا ما[1] في الفصل السادس من طهارة «الخلاصة»: المحلوج النجس إذا ندفّ إن كان الكل أو النصف نجسًا لا يطهر، أما إذا كان النجس شيئًا يسيرًا بحيث يحتمل أن يذهب بهذا الفعل يحكم بطهارته كالكدس إذا تنجس، فقسم بين الدهقان والعامل، يحكم بطهارته. وهكذا في «البزازية» أيضـًا.

[قاعدة: الأصل بقاء ما كان على ما كان]

قوله: «الأصـل بقاء ما كان على مـا كان» (وهو الاستصحاب)[2]، وهو حجة دافعة عندنا لا مثبتة، كما قاله الشافعي. أي: حجة يدفع بها استحقاق الغير، ولا يثبت بها الأحكام[3]، كما عرف في الأصول، وسيأتي بيانه.

---

(١) سقطت من أ، ج.

(٢) سقط ما بين القوسين من ب.

(٣) سقطت من أ، ج.

قوله: «فهو متطهر» للاستصحاب، ولما ذكر من أن اليقين لا يزول بالشك.

قوله: «فهو محدث لما ذكر من الوجهين» وقد ذكرنا من قبل أن للرافع خلافًا في هذه المسألة، فارجع إليه.

قوله: «إذا دخل بيت الخلاء وجلس للاستراحة» قيدها بالجلوس للاستراحة، ولم يذكر هذا القيد في «البزازية»؛ بل أطلق وقال: «وعن محمد: إن تذكر دخوله الخلاء لا الحدث؛ بل شك فيه، يتوضأ، لأنه دليل الحدث غالبًا».

ولا يخفى عليك أن هذا القيد مراد، لأن مطلق الدخول في بيت الخلاء ليس دليل الحدث، وإنما الدليل هو الدخول للاستراحة وقضاء الحاجة.

قوله: «عملًا بالغالب» فيهما إشارة إلى دليل الحكمين المذكورين. يعني أن دخول بيت الخلاء، والجلوس فيه للاستراحة، دليل الحدث غالبًا؛ وكذا أخذ الماء للوضوء دليل عليه غالبًا. فعملنا بالدليل في الموضعين للاحتياط، وهو راجح على الاستصحاب، لأنه دافع والاحتياط مثبت. ومنه ظهر وجه الاستدراك المذكور، وهو قوله: «لكن ذكر محمد» انتهى.

قوله: «وشك في السابق فهو متطهر» أطلقه، وينبغي أن يفصله بأن قال: ويؤمر ذلك الشاك بتذكر حاله فيما قبلهما، فإن كان محدثًا قبلهما فهو الآن متطهر، لأنه تيقن الطهارة بعد ذلك الحدث، وشك في انتقاضها بألا يتيقن هل الحدث الثاني قبلها أو بعدها، فلا تزول بالشك ؟ وإن كان متطهرًا قبلهما فهو الآن محدث، لأنه تيقن الحدث بعد تلك الطهارة، وشك في زواله بألا يتيقن هل الطهارة الثانية متأخرة عنه أم لا، فلا يزول بالشك ؟ كذا قيل.

قوله: «رأى البلّة بعد الوضوء سائلًا» الصواب أن يقول: «سائلة»، لأنه حال من البلّة، ولا بد أن يكون مطابقة لها. وفي «البزازية» -أيضًا-: شك في خلال الوضوء في غسل بعض أعضائه، وذلك أول ما عرض غسل الموضع، وإن كان

يعرض له كثيرًا لم يلتفت إليه، كما إذا عرض بعد الوضوء في غسل بعض أعضائه.

قوله: «لم تقبل، حتى بينوا أنها حادثة» ـ إلى آخره ـ لأن الأصل ههنا بقاء الدين المعلوم ثبوته، بناء على أن الأصل بقاء ما كان على ما كان، فقامت بينة زيد على الأصل، وقامت بينة عمرو على خلاف الأصل، فكانت بينة عمرو أولى، لأنها شرعت لإثبات خلاف الأصل.

قيل: «إنما لم تقبل بينة زيد، لاحتمال أن الألف الذي ادعاه هو الألف الذي كان على عمرو»، وقيل: «الإبراء أو الأداء»، وقد قامت البينة على إبرائه (أو أدائه)[1]، فلا يشتغل ذمته بالاحتمال، لأن الأصل براءة الذمة؛ وهكذا لو ادعى زيد إقرار عمرو بأن له عليه ألفًا مطلقًا، من غير بيان بأنه بعد الإبراء.

أقول: فعلى هذا لا يظهر كون هذه المسألة من فروع الأصل الأول[2] المذكور. أعني بقاء ما كان على ما كان.

نعم، يظهر كونها من فروع الأصل[3] الأول. أعني اليقين لا يزول بالشك، لأن الإبراء أو[4] الأداء تيقن بالبينة، ثم حدث الشك والاحتمال ببينة زيد.

قوله: «شك في وجـود المنجـس» انتهى. قال في «فتح القدير»[5]: «يتوضأ من الحوض الذي يخاف فيه قذر ولا يتيقن، ولا يجب أن يسأل، إذ الحاجة إليه عند عدم الدليل، والأصل دليل يطلق الاستعمال؛ وكذا إذا وجده متغير اللون والريح، ما لم يعلم أنه من نجاسة، لأن التغيير قد يكون بطاهر، وقد ينتن[6] الماء للمكث؛

---

(١) سقط ما بين القوسين من ب.

(٢) سقطت من أ، ب.

(٣) سقطت من ب.

(٤) في ج: و.

(٥) فتح القدير ١/ ٨٢.

(٦) تصحفت في ب إلى: ينتف.

وكذا البئر التي يدلى فيها الدلاء والجرار الدنسة يحملها الصغار والعبيد، لا يعلمون الأحكام، ويمسها الرستاقيون بالأيدي الدنسة، ما لم يعلم يقينًا النجاسة».

قوله: «طين الطرقات» أي: الطين الذي لا يعلم وجود النجس فيه.

قوله: «لا يقتضي بفساد الجرة» يعلم من مفهومه فساد الكوز، لأن المفهوم حجة عندنا في الروايات.

قوله: «يعيدها من آخر حدث أحدثه» والصحيح أنه لا يعيد شيئًا من الصلاة، كما ذكره في «المحيط» و «البحر»[1]. وسيأتي تفصيله في قاعدة أن الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته.

قوله: «والمني من آخر رقدة» من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين بلا تقدم مجرور. تأمل. وقيل: «من آخر ما احتلم».

قوله: «احتياطًا (عملًا بالظاهر)»[2] أي: يعيدها احتياطًا عملاً بالظاهر، من قبيل تداخل المفعول لأجله، كما في قوله - تعالى -: ﴿حَزَنًا أَلَّا يَجِدُواْ﴾ [التوبة: ٩/ ٩٢]، فإنه قال في «الكشاف»: ««حزنا» مفعول له، وكذلك «ألا يجدوا»، وناصبه «حزنا»». وقال الطِّيْبي: «على التداخل في المفعول له».

قوله: «أكل في آخر الليل، وشك في طلوع الفجر، صح صومه» توضيحه أنه لو تسحر على تيقن أن الفجر لم يطلع، فإن لم يتبين له شيء أو تبين متيقنه، فلا شيء عليه؛ وإن تبين أن الفجر طالع يفسد صومه بفوات ركنه، وعليه إمساك بقية يومه، نفيًا للتهمة عنه، وقضاءً لحق الوقت مهما أمكن، وعليه قضاء ذلك اليوم، لأنه فوت الأداء بعد تقرر السبب الموجب له، فيضمنه بمثله بما هو مشروع له،

---

(١) البحر الرائق ١/ ٢٣٢.

(٢) سقط ما بين القوسين من ج.

كما في المريض والمسافر، ولا كفارة عليه، لأن الجناية قاصرة لعدم القصد، ولا إثم عليه لكونه خطًا.

ولو تسحر وهو شاك في طلوع الفجر، فالمستحب ألا يأكل، وإن أكل فصومه تام ما لم يتبين أنه أكل بعد الفجر، وإن تبين أنه أكل بعد الفجر فصومه فاسد وعليه قضاؤه، ولا كفارة، كما ذكرناه.

ولو تسحر وأكبرُ رأيه أن الفجر طالع، فعليه قضاء ذلك اليوم، على ما اختاره أكثر مشايخنا، وفيه الاحتياط. وفي ظاهر الرواية لا قضاء، لأن اليقين لا يزول بالشك، وصححه في «الإيضاح» و «النهاية» و «العناية»[1]، ولا كفارة عليه، سواء يتبين أنه تسحر بعد طلوع الفجر أو لم يتبين له شيء؛ بل هو على أكبر رأيه، لأنه بنى الأمر على الأصل وهو بقاء الليل، فلا يتحقق العمدية.

أقول: إن المراد بالتعيين عند الفقهاء غلبة الظن، فظهر منه قوة قول أكثر المشايخ.

قوله: «وكذا في الوقوف» أي: بعرفة، فإنه لو وقف فيها في آخر الليل، وشك في طلوع الفجر من يوم النحر، صح وقوفه وتم حجه، ما لم يتبين أنه كان بعد طلوع الفجر.

قوله: «لا قضاء عليه في ظاهر الرواية» والاحتياط أن يقضي. واختاره أكثر المشايخ. قلت: لعله المختار في الفتوى، لأن غلبة الظن بمنزلة اليقين عندهم في ترتيب الأحكام؛ بل المراد باليقين عندهم هو غلبة الظن.

قوله: «ولو شك في الغروب لم يأكل» توضيحه أنه لو أفطر على يقين أن الشمس غربت، فإن لم يتبين له شيء أو تبين متيقنه؛ فلا شيء عليه، وإن تبين عدم

---

(١) العناية ٢/ ٣٧٤-٣٧٥.

الغروب يفسد صومه لفوات ركنه، وعليه إمساك بقية يومه، وعليه قضاء ذلك اليوم ولا كفارة عليه.

ولو أفطر وهو شاك في غروب الشمس، فعليه أن يدع الأكل، لأن الأصل هو النهار ولا يزول بالشك، وإن أكل يلزمه القضاء عملًا بالأصل وهو النهار.

واختلفوا في لزوم الكفارة، واختار الفقيه أبو جعفر لزومها، لأن الثابت حال غلبة ظن الغروب، شبهة الإباحة لا حقيقتها، ففي حال شكه دون ذلك وهو شبهة الشبهة، وشبهة الشبهة لا يسقط العقوبات.

هذا إذا لم يتبين له شيء، وإن تبين أنه أفطر قبل الغروب فعليه الكفارة عملًا بالأصل وهو النهار.

وفي «فتح القدير»(١): لا أعلم خلافًا في لزومها في هذا الوجه، ولو أفطر وأكبر رأيه أن الشمس لم تغرب، فعليه القضاء، رواية واحدة، إن لم يتبين له شيء، أو تبين أنه أكل قبل الغروب، لأن النهار كان ثابتًا يقينًا، وقد انضم إليه أكبر رأيه، فصار بمنزلة اليقين، ولهذا جزم في «قاضيخان» و «الخلاصة» و «النهاية»، بلزوم الكفارة في هذا الوجه.

فإن قيل: «كيف يحكم ههنا بلزوم الكفارة، ولا يخلو عن الشك، وقد قال في «الخلاصة» وغيرها: «لو شهد اثنان أن الشمس قد غابت، وشهد آخران أنها لم تغب، فأفطر، ثم ظهر أنها لم تغب، فعليه القضاء دون الكفارة بالاتفاق، لأن تعارض الشهادتين يورث الشك» ؟

قلنا: تعارض الشهادتين هنا لم يورث الشك ابتداء، لأن شهادة أنها لم تغب ليست بشهادة، لكونها على النفي، فبقيت شهادة أنها غابت خالية عن المعارض

---

(١) فتح القدير ٢/ ٣٧٥.

فتقبل، فلم تلزمه الكفارة، بخلاف ما نحن فيه.

قوله: «فالقول لها» أي: إن لم يكن للزوج بينة على وصولهما.

قوله: «لأن الأصل بقاؤها في ذمته» لأن البقاء بعد الثبوت أصل، بخلاف ما إذا لم يثبت، فإن الأصل فيه براءة الذمة كما سيأتي.

قيل: يشكل هذا بما قالوا: «لو ادعت المرأة مضي عدتها في مدة

يحتمله(١)، صدقت، مع أن الأصل بقاء العدة، كيف وقد قالوا: «لو ادعت المطلقة امتداد الطهر، وعدم انقضاء العدة، صدقت ولها النفقة، لأن الأصل بقاؤها»؟

ويشكل -أيضاً- بأن المودع لو ادعى رد الوديعة، أو ادعى الهلاك، فالقول قوله مع أن الأصل البقاء. انتهى.

والجواب عن الأول أن كون الأصل بقاء العدة في المدة المحتملة بانقضائها، ممنوع، ولو سلم فالمرأة أمينة(٢) في الإخبار بانقضائها في المدة المحتملة، والأصل أن القول للأمين مع اليمين فيما ائتمن به. وهذا هو الجواب عن الثاني أيضاً.

قوله: «في التمكين من الوطء» وكذا لو اختلفا في نفس الوطء، لأن الأصل -أيضاً- عدمه.

قوله: «ولو اختلفا في السكوت والرد فالقول لها، لأن الأصل عدم الرضاء» قلت: هذا ليس على إطلاقه؛ بل في صورتين:

إحداهما: اختلفا والزوجة بكر بالغة، فقال الزوج: «سكتِّ حين بلغك

---

(١) في ب: تحمله.

(٢) تصحفت في ب إلى: مثبتة.

خبر النكاح، أو حين الاستئذان»، وقالت الزوجة: «لا بل رددت». فالقول لها مع يمينها، والبينة له.

وثانيهما: اختلفا بعد ما بلغت الزوجة وقد نكحها وليها غير الأب والجد حال صغرها، فقالت المرأة عند القاضي: «بلغت الآن، واخترت الفرقة»، وقال الزوج: «لا؛ بل بلغتِ قبل هـذا، وسكتِّ»، فالقول قولها أيضـًا، بخلاف ما لو اختلفا بعد ما بلغت، وقالت الزوجة: «قد اخترت الفرقة حين أدركت»، وقال الزوج: «كذبتِ لم تختاري»، فالقول قول الزوج وعليها البينة، لأن العقد نفذ عليها في حالة الصغر، والظاهر بقاؤه، وهي بدعواه الفسخ يريد إبطاله، فلا يقبل قولها إلا ببينة. كذا في «شروح الهداية».

قوله: «لو اختلفا بعد العدة في الرجعة فيها» بأن قال الزوج: «راجعتك في العدة»، وكذبته المرأة، فالقول لها، لأن الزوج يدعي ما لا يملك إنشاءه في الحال، وهي منكرة، فالقول لها بلا يمين عند أبي حنيفة، ومع يمين عندهما.

بخلاف ما لو كانت العدة قائمة، فإنه يكون القول قوله، لأنه يملك الإنشاء في الحال، فلا يكون متهمًا فيه، فيملك الإخبار، فصار كالوكيل بالبيع إذا قال: «بعته من فلان»، فإنه يصدق قبل العزل لا بعده، لأنه قبل العزل أخبر عما يملك إنشاءه ـ وهو البيع ـ، فيصدق فيه، بخلاف الإخبار بعد العزل.

وكذا الحال فيما إذا قال لامرأته: «إذا حضت فأنت طالق»، فادعت المرأة أنها في الحيض منذ خمسة أيام بعد يمينه ـ وهي كذلك في الحال ـ، فالقول قولها، لأنها أخبرت بعد وجود تلك الحالة، وهي متصفة[1] بها في الحال، فصدقت؛ وإن جاءت وهي طاهرة تدعي أنها قد حاضت وطهرت بعد اليمين، لا تصدق، لأنها أخبرت بوجود تلك الحالة، وهي لم تكن في تلك الحالة، فلا تصدق.

---

(١) سقطت من ب.

وكذا المولى إذا أخبر بالفيء[1] في مدة الإيلاء، صدق؛ وإن أخبر عن ذلك بعد مضي المدة، لا يصدق، وكذا الأب إذا أنفق مال ولده الغائب على نفسه، فحضر[2] الابن وادعى أن الأب كان موسرًا وقت الإنفاق، وأنكر الأب، يعتبر حالة الخصومة، فإن كان الأب معسرًا وقت الخصومة كان القول قوله وإلا فلا.

وكذلك إنَ رب الطاحونة مع المستأجر إذا اختلفا في جريان الماء وانقطاعه، فإنه يحكم الحال، فإن كان جاريًا وقت المنازعة، فالقول قول رب الطاحونة، وإن كان الماء منقطعًا يكون القول قول المستأجر.

وكذا إذا تكارى دابة يومًا إلى الليل وقبضها، ثم جاء بالليل إلى صاحبها، وقال: «انفلتت الدابة مني، فلم أجدها حتى كان الليل»، وقال صاحبها: «كذبت»، فإنه يحكم الحال، فإن كانت منفلتة وقت المنازعة فالقول قول المستأجر؛ وإن كانت في يدها فالقول قول رب الدابة.

وكذا إذا كان لرجل نهر في أرض رجل، أو ميزاب في دار رجل، فاختلفا في ذلك، فأنكر صاحب الأرض والدار[3] ثبوت حقه، فالقول قوله، وعلى المدعي البينة أن له حق التسييل وإجراء الماء فيه، إلا إذا كان الماء جاريًا وقت الخصومة، فحينئذ القول قول صاحب الماء.

وكذلك إذا لم يكن الماء جاريًا وقت الخصومة، إلا أنه يعلم أنه كان يجري الماء إلى أرض هذا الرجل من هذا النهر، قبل ذلك، كان القول قول صاحب الماء؛ ولها نظائر مذكورة في آخر «العمادية»، فليراجع.

---

(١) زيدت في ب بهذا الموضع (ما).

(٢) في ب: فقبر.

(٣) تصحفت في ج إلى: الدابة.

وفي «الحموي»: ولدت وطلقها، فقال: «طلقت بعد الولادة فلي[١] الرجعة»، وقالت هي: «بل قبلها»، فلا رجعة، ولم يعينا وقتًا للولادة ولا للطلاق، فالقول قوله، لأن الأصل بقاء سلطنة النكاح.

وإذا اتفقا على يوم الولادة، كيوم الجمعة، وقال: «طلقت يوم السبت»، وقالت هي: «يوم الخميس»، فالقول قوله، لأن الأصل بقاء النكاح يوم الخميس وعدم الطلاق؛ أو على وقت الطلاق، واختلفا في وقت الولادة، فالقول قولها، لأن الأصل عدم الولادة إذ ذاك. انتهى.

قوله: «ولو اختلف المتبايعان في الطوع» قال في «قاضيخان» من أحكام البيع الفاسد: «وإن ادعى أحدهما البيع عن طوع والآخر عن إكراه، اختلفوا فيه، والصحيح أن القول قول من يدعي الطوع، كما في الصحيح والفاسد.

وكذا لو اختلفا على هذا الوجه في الصلح والإقرار، كان القول قول من يدعي الطوع، والبينة بينة الآخر، في الصحيح من الجواب.

وقال بعضهم: «بينة الطوع أولى، وإن اختلفا فادعى أحدهما أن البيع كان تلجئة والآخر ينكرها، لا يقبل قول مدعي التلجئة إلا ببينة، ويستحلف الآخر»».

وصورة التلجئة في البيع: أن يقول الرجل لغيره: «إني أبيع داري منك بكذا»، وليس ذلك بيعًا في الحقيقة؛ بل هو تلجئة (في البيع)[٢]، ويشهد على ذلك، ثم يبيع في الظاهر من غير شرط، فهذا البيع يكون باطلًا بمنزلة بيع الهازل.

وقال فيه أيضـًا قبل هذا: «إذا اختلف المتبايعان: أحدهما يدعي الصحة، والآخر يدعي الفساد، بشرط فاسد، أو أجل فاسد، كان القول قول مدعي الصحة،

---

(١) في أ: فسلي.
(٢) سقط ما بين القوسين من أ، ج.

والبينة بينة الفساد، باتفاق الروايات.

وإن كان يدعي الفساد لمعنى في صلب العقد، بأن ادعى أنه اشتراه بألف درهم ورطل من خمر، والآخر يدعي البيع بألف درهم، فيه روايتان عن أبي حنيفة في ظاهر الرواية القول قول من يدعي الصحة أيضـًا، والبينة بينة الآخر كما في الوجه الأول.

وفي روايةٍ القول قول من يدعي الفساد، ولو ادعى عبدًا في يد رجل أنه اشتراه منه بألف درهم، وقال البائع: «بعتك بألف درهم، وشرطت ألا تبيع ولا تهب»، أو ادعى المشتري ذلك وأنكر البائع، كان القول قول من ينكر الشرط الفاسد، والبينة بينة الآخر.

وكذا لو كان في مكانِ الشرط الفاسد شرط الخمر والخنزير، أو الشيء الذي لا يحل مع الألف وإن اختلفا في أصل الثمن، فقال البائع: «بعتك عبدي هذا بعبدك هذا»، وقال المشتري: «اشتريته بألف درهم ورطل من خمر»، تحالفا، فإن قامت لهما بينة يؤخذ ببينة البائع.

والأصل في هذا أنه إذا اختلف الثمنان، واتفقت بينة البائع والمشتري على ثمن واحد، وزاد إحدى البينتين على ذلك ما يفسد البيع، فالقول قول من ينكر الفساد، والبينة بينة الفساد؛ وإن كان الثمنان من صنفين مختلفين، وأحدهما يفسد البيع، فالبينة بينة البائع إذا كان هو يدعي الصحة.

وإن ادعى أحدهما بيع الوفاء، والآخر بيعًا باتًّا، كان القول قول من يدعي البات، والبينة بينة الوفاء؛ وإن اختلفا فادعى البائع أن البيع كان بشرط الخيار للبائع، والآخر يدعي أن البيع كان باتًّا، ففي ظاهر الرواية عن أبي حنيفة القول قول من ينكر الخيار؛ وعنه في رواية أنه إن كان البائع يدعي البيع بشرط الخيار لنفسه، كان القول قوله. وعند محمد القول قول من يدعي الخيار، والبينة بينة الآخر.

وإن كان المشتري يدعي الخيار لنفسه، والبائع يدعي البات، كان القول قول البائع في قول أبي حنيفة على الروايتين جميعًا.

قوله: «ومقتضى قولهم» انتهى. قلت: ومقتضى ما ذكره في «قاضيخان» من قوله: «وإن كان يدعي الفساد لمعنى في صلب العقد، فيه روايتان في ظاهر الرواية: القول قول من يدعي الصحة، والبينة بينة الآخر؛ وفي رواية: القول قول من يدعي الفساد، كما ذكرناه آنفًا.

قوله: «في حال حياتها محرمة» قيل: «إنما كانت محرمة لأنها ملك الغير». ولا يخفى عليك أن الأولى أن يعللها بقيام الحياة، ولذا قالوا: «إنه لو أُبين جزء من الحي لا يحل أكله، لأنه جزء الحي».

قوله: «لأن الأصل بقاؤها» أي: العدة. وهو علة لقوله: «صدقت». وإن أقام الزوج بينة على إقرارها بانقضاء العدة، برئ من النفقة، وإلا صدقت، وتطلب النفقة (إلى أن)[1] دخلت في سن الإياس، فإذا دخلت في سن الإياس استأنفت العدة بثلاثة أشهر. كذا في «الاختيار»[2].

قوله: «إلا إذا ادعت الحبل» استثناء من قوله: «ولها النفقة».

قوله: «فلا رجوع عليها» لأنها تعذر في ذلك، لاشتباه الحال عليها.

قاعدة: الأصل براءة الذمة

ويتفرع عليه ما ذكره في دعوى «البزازية»: كان الزوج يتصرف في أموال الزوجة' فماتت المرأة، فزعم ورثتها أن تصرفه كان بلا إذنها، وادعى الزوج إذنها فيه، فالقول قوله بشهادة الظاهر له. انتهى.

(١) كذا في جميع النسخ ، ولعل الصواب: إلا إن.
(٢) الاختيار ٤/ ٩.

إذ الظاهر الاستمرار على الحالة المتيقنة، وهي براءة ذمته، لأن ذمته كانت بريئة قبل هذا يقينًا، وهو بدعواه الإذن يدعي الاستمرار على تلك الحالة المتيقنة.

وتحقيق هذا ما ذكره في «فتح القدير»(١): «رجل ادعى على بكر بالغة أن وليها زوجها منه قبل استئذانها، فلما بلغها الخبر سكتت، وقالت هي: «بل رددت»، فالقول لها عندنا، وقال زفر: «له، لتمسكه بالأصل، وهو عدم الكلام».

ونظير هذا الخلاف (هو الخلاف)(٢) فيما إذا قال سيد العبد: «إن لم تدخل الدار اليوم فأنت حر»، فمضى اليوم، وقال العبد: «لم أدخل الدار»(٣)، وكذبه المولى، فالقول قول المولى عندنا، وعنده: «للعبد، لتمسكه بالأصل»، وهو عدم الدخول، قياسًا على المتفق عليه من أن المشتري بالخيار إذا ادعى بعد مدة الخيار والبيع قبل مضيها، وقال البائع: «بل سكت حتى انقضت»، فالقول للبائع اتفاقًا، لتمسكه بالأصل.

والشفيع إذا قال: «علمت بالبيع أمس، وطلبت الشفعة»، وقال المشتري: «بل سكتَّ»، القول قول المشتري؛ أما لو قال: «طلبت الشفعة حين علمت بالبيع»، فالقول له.

والمزوجة صغيرة من المولى غير الأب والجد؛ إذا قالت بعد البلوغ: «كنت رددت حين بلغني الخبر بعد البلوغ»، أو «حين بلغت»، وكذبها الزوج، فالقول له. وعندنا القول لمن شهد له الظاهر، سواء كان ذلك الظاهر هو الأصل بحسب ما يتبادر، أو بحسب المعنى.

ولا يخفى ترجح هذا الاعتبار، وإذا كان الأمر كذلك فقد ادعى بدعواه

---

(١) فتح القدير ٣/ ٢٧٢.

(٢) سقط ما بين القوسين من ب.

(٣) سقطت من أ، ج.

سكوتها تملك بضعها من غير ظاهر معه، وهي تنكر، والظاهر الاستمرار على الحالة المتيقنة من عدم ورود ملك عليها، الذي هو الأصل، فكانت هي متمسكة بأصل معنى هو الظاهر، فكان القول لها، كالمودَع يدعي رد الوديعة، والمودع ينكر، فإن القول لمدعي الرد وإن كان مدعيًا صورة، لتمسكه بالأصل الظاهر، وهو فراغ ذمته بكونه ظاهرًا لا يكون أصلًا.

بخلاف مسألة الخيار، لأن العقد ثبت صحيحًا في الأصل، وقد لزم بمضي المدة ظاهرًا، فالتمسك بعدمه تمسك بالظاهر؛ وكذا المزوجة صغيرة تدعي زوال ملكه بعد ما نفذ عليها حال صغرها يقينًا، والزوج ينكر؛ ومثله الشفيع. انتهى. فاحفظ هذا فإنه ينفعك في مواضع.

قوله: «لموافقته الأصل» أعني براءة الذمة.

قوله: «لدعواه ما خالف الأصل» لأن البينات شرعت لإثبات خلاف الأصل.

قوله: «فإذا اختلفا في قيمة المتلف والمغصوب» انتهى. يعني أتلف مال الغير، فاختلفا في قيمة المتلف، فقال المتلف: «إنها عشرة دراهم». وقال رب المال: «خمسة عشر»؛ وكذا لو اختلفا على الوجه في قيمة المغصوب بعد الضياع، فالقول قول المتلف والغاصب مع يمينهما، لأن الأصل براءة الذمة في الزيادة.

هذا إن لم يبرهن رب المال على الزيادة، وإن برهن عليها قبل برهانه، وإن عجز عن إقامة البينة، وطلبت يمين الغاصب والمتلف ـ وللغاصب والمتلف بينة تشهد بقيمة المتلف والمغصوب ـ لم تقبل بينته؛ بل يحلف على دعواه، لأن بينته تنفي الزيادة، والبينة القائمة على النفي لا تقبل عندهم.

وقال بعض مشايخنا: «ينبغي أن تقبل هذه البينة لإسقاط اليمين، كالمودع إذا ادعى رد الوديعة، فإن القول قوله، ولو أقام البينة على ذلك قبلت لإسقاط اليمين».

والجواب عنه أن المودع ليس عليه إلا اليمين، وبإقامة البينة أسقطها وارتفع الخصومة، كما إذا وجد القتيل في محلة، فادعى أهل المحلة أنه قتله رجل آخر من محلة أخرى، وأقاموا بينة من غير المحلة التي وجد القتيل فيها على ذلك الرجل الآخر بالقتل، فإن هذه البينة مقبولة من أهل المحلة، لإسقاط اليمين ودفع الخصومة عنهم، لأنه ليس عليهم إلا اليمين، وبإقامة البينة أسقطوها؛ وأما الغاصب والمتلف فعليهما اليمين والقيمة، وبإقامة البينة لم يسقط إلا اليمين، فلا يكون في معنى المودع.

قوله: «ولو أقر بشيء أو حق» بأن قال: «له علي شيء» أو «حق»، صح هذا الإقرار، وإن كان المقر به مجهولًا، لأن جهالة المقر به لا يمنع صحة الإقرار، وإنما يمنع جهالة المقر والمقر له، ويلزمه تفسيره بما له قيمة، لأنه مجمل فإليه البيان للخروج عن العهدة؛ ولو فسره بذلك قبل تفسيره، وإن فسره بما لا قيمة له، كحبة حنطة وقطرة ماء أو كالخمر، لم يقبل تفسيره، لأن ما لا قيمة له لا يجب في الذمة، فيكون رجوعًا عن إقراره، فلا يقبل.

قوله: «والقول للمقر مع يمينه» أي: في إنكار ما ادعاه المقر له من الزيادة على ما أقره المقر.

قوله: «ولا يرد عليه ما لو أقر بدراهم» يعني لو قال: «له علي دراهم» لا يصدق في أقل من ثلاثة، فلم يكن القول له، فأجاب بما ذكره من القول المشهور.

قاعدة: من شك هل فعل أو لا ؟

قوله: «فالأصل أنه لم يفعل» هذا إذا كان الشك في الوقت، وبعد خروج الوقت لا شيء عليه، كما ذكره في «قاضيخان»: إذا شك في صلاته أنه أداها أم لا، فإن كان في الوقت كان عليه أن يعيدها، وبعد خروج الوقت لا شيء عليه.

قوله: «حمل على القليل» قلت: هذا ليس على إطلاقه؛ بل مقيد بما إذا لم يكن الشك أول مرة، وبما إذا لم يقع تحريه على شيء، لأنه في الأول يلزمه الاستئناف، وفي الثاني الحمل على جهة تحريه لا على القليل، كما سيصرح به فيما بعد.

قوله: «لأنه المتيقن» فلا شك فيه، وإنما الشك في الكثير أنه هل فعله أو لا؟ فحمل على أنه لم يفعل، وبهذا ظهر وجه دخول هذه القاعدة في القاعدة الأولى.

قوله: «إلا أن يشتغل الذمة بالأصل» ولعل مراده بالأصل هو الفعل، فلا وجه في هذا الاستثناء؛ بل الصواب أن يقول: «إن اشتغلت الذمة بالأصل»، يعني من يتيقن الفعل وشك في القليل والكثير، حمل على القليل، إن اشتغلت الذمة بالفعل، بأن كان في الصلاة، وإلا فلا شيء عليه بعد فراغه عنها، كما سيأتي.

قوله: «وهذا الاستثناء» أي: قوله: «إلا باليقين».

قوله: «ما ثبت بيقين لا يرتفع إلا باليقين» كما لو أجنب لا تزول جنابته إلا بيقين الغسل.

قوله: «والمراد به» أي: باليقين. وقد ذكرنا ما يتعلق به في القاعدة الثالثة، فارجع إليه.

قوله: «إلا إذا كان أكبر ظنه فسادها» والذي يقتضيه سوق عبارته استحباب القضاء عند أكبر ظنه فسادها، إذ الأصل أن يجعل الاستثناء متصلًا، لكن مقتضى ظن الفساد وجوب القضاء لا استحبابها. تأمل.

قوله: «أعاد في الوقت» قيل: «ما ذكر في القاعدة من قوله: «فالأصل إن لم يفعل»، يقتضي الإعادة ولو بعد الوقت، فما فائدة التقييد؟» انتهى.

قلت: قد ذكرنا ثمة أن المراد بما ذكر في القاعدة، ما إذا كان الشك في الوقت

لا بعده، كما في «قاضيخان»، فلا وجه لما ذكره ذلك القائل.

قوله: «شك في الركوع والسجود» بأن ركع أو لا، سجد أو لا.

قوله: «وهو فيها» أي: في الصلاة.

قوله: «أعاد» أي: ما شك فيه من الركوع أو السجود.

قوله: «فإن كان أول مرة» اختلفوا في معناه: قال أكثر مشايخنا: «معناه أول ما وقع في عمره، بمعنى ما سها في صلاته قط بعد بلوغه، إلا هذا السهو»؛ وقيل: «معناه أن السهو ليس معتادًا له، لأنه لم يقع قط»؛ وقيل: «إنه لم يَسْه في هذه الصلاة». وفائدة هذا الخلاف مذكور في «البحر»[1].

قوله: («وإن كثر تحرى» فإن وقع تحريه على شيء)[2]، أتم صلاته عليه وسجد للسهو. كذا في جميع صور الشك إذا عمل بالتحري، أو بنى على الأقل، يسجد للسهو، ولم يكن مما ينبغي أن يترك ذكر السجود. كذا في «فتح القدير»[3].

قوله: «وإلا أخذ بالأقل» أي: وإن لم يقع تحريه على شيء، يبني على الأقل، لتيقنه، ويسجد للسهو؛ مثلًا إذا شك في صلاة الفجر أن التي هو فيها أولى أو ثانية، تحرّىَ، فإن وقع تحريه على شيء أتم الصلاة عليه، ويسجد للسهو؛ وإن لم يقع تحريه على شيء، يبني على الأقل، فيتم تلك الركعة ثم يقعد، لاحتمال أنها ثانية، ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى، لأنها ثابتة بحكم وجوب الأخذ بالأقل، ثم يقعد ويسجد للسهو.

وإن شك أنها ثانية أو ثالثة، تحرَّ، فإن لم يقع تحريه على شيء وهو قائم،

---

(١) البحر الرائق ٢/ ١١٨.

(٢) كذا العبارة في ب، وفي أ كتبت الكلمة الثانية منها هكذا (أكثر)، وفي ج سقط منها فإن وقع تحريه.

(٣) فتح القدير ١/ ٥٢٠.

قعد، ولا يتم تلك الركعة، لاحتمال كونها الثالثة، فيكون تاركًا لفرض القعدة، ثم يقوم فيصلي أخرى، لجواز كون القيام الذي رفضه بالقعود ثانية وقد تركه، فعليه أن يصلي أخرى ليتم صلاته، وإن كان قاعدًا ـ والمسألة بحالها ـ، ولم يقع تحريه على شيء، أو وقع على أنها ثالثة، تحرَّ في القعدات.

فإن وقع تحريه أنه لم يقعد على ما قبلها، أو لم يقع تحريه على شيء، فسدت، لأن صلاته في الوجهين دارت بين الصحة والفساد، فتفسد احتياطًا.

وإن شك أنها أولى أو ثالثة لا يتم ركعة؛ بل يقعد قدر التشهد ويرفض القيام، ثم يقوم ويصلي ركعتين، ثم يتشهد ويسجد للسهو.

ولو كان شكه في أنها أولى (أو ثانية)[1] وقع في سجوده يمضي فيها، سواء كانت السجدة الأولى أو الثانية، لأنها إن كانت أولى لزمه المضي فيها، وإن كانت الثانية يلزمه تكميلها.

ثم إذا رفع من السجدة الثانية يقعد قدر التشهد، ثم يقوم فيصلي ركعة؛ ولو شك في سجوده أنها ثانية أو ثالثة إن كان في السجدة الأولى أمكنه إصلاح صلاته على قول محمد، لأنه إن كانت ثانية كان عليه إتمام هذه الركعة، وإن كانت ثالثة[2] لا تفسد عند محمد، لأنه لما تذكر في السجدة ارتفعت تلك السجدة، وصار كأنها لم تكن، كما لو سبقه فيها من الركعة الخامسة.

وإن كان الشك في السجـدة الثانية بطلت صلاته، وإن وقع الشك في الرباعية أنها الأولى أو الثانية، عمل بالتحري.

فإن لم يقع تحريه على شيء بنى على الأقل، فيجعلها أولى، ثم يقعد لجواز

---

(١) تكررت في ج.
(٢) سقطت من أ، ج.

أنها ثانية والقعدة فيها واجبة، ثم يقوم ويصلي أخرى ويقعد لأنها ثانية في الحكم، والقعدة فيها واجبة، ثم يقوم ويصلي أخرى ويقعد، (لاحتمال أنها رابعة، ثم يقوم ويصلي أخرى ويقعد)[١]؛ لأنها الأخيرة حكمًا، والقعدة فيها فرض.

ولو شك في أنها الرابعة أو الخامسة، أو أنها الثالثة أو الخامسة، فهو على القياس الذي مر في الفجر، فيعود[٢] إلى القعدة، ثم يصلي ركعة ويتشهد، ثم يقوم ويصلي أخرى، ويقعد ويسجد للسهو. كذا في «فتح القدير»[٣].

قوله: «وإن كان بعده فلا شيء عليه» لأن الظاهر خلافه، فلا يدفع الشك حكم الظاهر. كذا في «فتح القدير»[٤].

قوله: «وشك في تعيينه» أي: تعيين ما تركه من الفرض أنه ركوع أو سجدة أو قراءة.

قوله: «ثم يسجد للسهو» علله في «فتح القدير»[٥] بقوله: «لاحتمال أن المتروك هو الركوع»، فلا بد من الركعة وسجدتين، لأن السجود الذي كان أوقعه دونه، لا عبرة به، وإن كان سجدة فقد سجد.

قوله: «ولو أخبر عَدْل بعد السلام أنك صليت الظهر أربعًا» قوله: «أربعًا» وقع سهوًا، والصواب «ثلاثًا»، لما في «قاضيخان»: رجل صلى وحده، أو إمام صلى بقوم، فلما سلم أخبره رجل عدل أنك صليت الظهر ثلاث ركعات، قالوا: «إن كان عند المصلي أنه صلى أربع ركعات، لا يلتفت إلى قول المخبر، وإن شك

(١) سقط ما بين القوسين من ج.
(٢) تصحفت في ب إلى: فيقعد.
(٣) فتح القدير ١/ ٥٢٠.
(٤) فتح القدير ١/ ٥١٩.
(٥) فتح القدير ١/ ٥١٨.

المصلي في المخبر أنه صادق أم كاذب، روي عن محمد أنه يعيد صلاته احتياطًا، وإن شك في قول رجلين عدلين يعيد صلاته، وإن لم يكن المخبر عدلًا لا يقبل قوله». وهكذا في «الخلاصة» أيضًا.

قيل: «إن مقتضى قولهم: «إنه يعيد احتياطًا»، وجوب الإعادة عليه. وقد تقرر أن الشك في الصلاة بعد الفراغ، لا يوجب عليه شيئًا، اللهم إلا أن يحمل على الروايتين». قلت: لا نسلم أن الاحتياط دليل الوجوب، كما سيظهر لك في القول الآتي.

قوله: «ولو وقع الاختلاف بين الإمام والقوم» بأن قال القوم: «صليت ثلاثًا»، وقال الإمام: «بل صليت أربعًا»؛ ولو وقع الاختلاف بين القوم: قال بعضهم: «صلى ثلاثًا»، وقال بعضهم: «صلى أربعًا»، والإمام مع أحد الفريقين، يؤخذ بقول الإمام، وإن كان معه واحد.

فإن أعاد الإمام الصلاة، وأعاد القوم معه مقتديًا به، صح اقتداؤهم، لأنه إن كان مع[1] الإمام صادقًا، يكون هذا اقتداء المتنفل[2] بالمتنفل، وإن كان كاذبًا يكون اقتداء المفترض بالمفترض.

ولو استيقن واحد من القوم أنه صلى ثلاثًا، واستيقن واحد أنه صلى أربعًا ـ والإمام والقوم في شك ـ ليس على الإمام والقوم شيء، وعلى المتيقن بالنقصان الإعادة.

ولو كان الإمام استيقن أنه صلى ثلاثًا، كان عليه أن يعيد بالقوم، ولا إعادة على الذي تيقن بالتمام.

---

(١) سقطت من أ، ب.
(٢) سقطت من ب.

ولو استيقن واحد من القوم بالنقصان، وشك الإمام والقوم، فإن كان ذلك في الوقت أعادوها احتياطًا، وإن لم يعيدوا فلا شيء عليهم، إلا إذا استيقن عدلان بالنقصان، وأخبرا بذلك. كذا في «قاضيخان» و «الخلاصة».

قوله: «ولو صلى ركعة بنية الظهر ثم شك في الثانية» انتهى. قيل: «صورته أنه[١] نوى الظهر الفائت في وقت العصر الحاضر، ليكون الشك أنه في العصر الحاضر، ويجوز أنه نوى الظهر الحاضر وشك في الثانية أنه في العصر الفائت».

قوله: «ويسجد سجدة واحدة» لاحتمال أنه تركها من العصر.

قوله: «ثم يعيد الظهر احتياطًا» قيل: «هذا مخالف لما سبق من أنه إذا شك في ركوع أو سجود وهو فيها، أعاد، وإن كان بعدها فلا، وهو ههنا ليس في الظهر، لأنه قد صلاها؛ بل في العصر، اللهم إلا أن يحمل هذا على الاستحباب، وما سبق على الوجوب». تأمل.

قوله: «فإن لم يعد» أي[٢]: العصر.

قوله: «ومن شك أنه كبّر» انتهى. أي: علم أنه أدى ركنًا وشك (أنه كبر للافتتاح. انتهى.

قوله: «وإلا فلا يستقبل بل مضى» ولا يلزمه الوضوء، ولا غسل ثوبه.

قوله: «لم يصر)[٣] شارعًا» لأنه لم يثبت له شروع بعد ليجعل للقنوت، ولا يعلم أنه نوى لتكون للافتتاح.

قوله: «شك في القيام» أي: في حال القيام.

---

(١) زيد في ج بهذا الموضع: إن.
(٢) في أ، ج بدل هذه الكلمة كاف التشبيه.
(٣) سقط ما بين القوسين من ج.

قوله: «أنه الأولى أو الثالثة» هكذا في أكثر النسخ، وفي بعضها «أو الثانية» ـ بالنون ـ، والصواب هو الأولى، بدليل قوله: «رفضه وقعد[1] قدر التشهد ثم يصلي ركعتين»، لأن الحكم فيما شك أنها الأولى أو الثانية، ليس كذلك؛ بل يبني على الأقل، ويتم تلك الركعة، ثم يقعد ثم يقوم ويصلي ركعة أخرى. كما ذكرناه من قبل، نقلًا عن «فتح القدير»[2].

قوله: «رفضه» أي: القيام، وإنما رفضه لاحتمال أنها الثالثة، فلو لم يرفض وأتم يلزم خلط المكتوبة بالنافلة، قبل إكمال المكتوبة، وبذلك تفسد المكتوبة.

قوله: «ثم صلى ركعتين» أي: قبل السلام، وذلك لاحتمال أنها الأولى.

قوله: «ثم أتم» بأن يقعد ويتشهد ويسلم.

قوله: «وإن شك في سجدته أنها عن[3] الأولى» انتهى. أي: شك حال سجدته أن تلك السجدة عن الركعة الأولى، أو عن الركعة الثانية. قيل: «لم يظهر لي معنى محصل له».

أقول: معناه ما ذكرناه. محصله أنه لو شك حال سجدته أن تلك الركعة هي الركعة الأولى أو الثانية، وهو ما أشار إليه في «فتح القدير»[4] بقوله: «ولو كان شكه في أن الركعة التي هو فيها أولى أو ثانية، وقع في سجوده، يمضي فيها، سواء كانت السجدة الأولى أو الثانية»، إلى آخر ما ذكرناه من قبل.

والحاصل أن «البزازية» لما ذكر حكم وقوع الشك حال القيام في الفجر أنها

---

(١) سقطت من ب.

(٢) فتح القدير ١/ ٥٢١.

(٣) سقطت من ب.

(٤) فتح القدير ١/ ٥٢٠.

الأولى أو الثالثة، ذكر هنا حكم وقوع الشك حال سجوده أنها الأولى أو الثانية؛ وقال في الأول: «رفض القيام إلى القعود، ثم يصلي ركعتين ويتم»، وقال في الثاني: «إنه يمضي في تلك السجدة ويتمها ثم يقعد وقام وصلى ركعة وأتم».

قوله: «فسدت صلاته» لاحتمال أن قيد الثالثة بالسجدة الثانية، وخلط المكتوبة بالنافلة قبل إكمال المكتوبة، تفسد المكتوبة. كذا علله في «قاضيخان».

قوله: «يمكن إصلاحها عند محمد» انتهى. علله في «قاضيخان» بأنه إن كان صلى ركعتين كان عليه إتمام هذه الركعة، لأنها ثانية، فتجوز، وإن كانت ثالثة لا تفسد صلاته عند محمد، لأنه لما تذكر في السجدة الأولى ارتفضت تلك السجدة أصلًا، وصارت كأنها لم تكن، كما سبقه الحدث في السجدة الأولى من الركعة الخامسة التي قام إليها ساهيًا، وإذا ارتفضت أصلًا لم يبق احتمال خلط المكتوبة بالنافلة، كما في صورة الأولى، ولم تفسد صلاته.

هذا إذا كان شك[1] في أنه صلى الفجر ركعتين أو ثلاثًا، ولم يترك منه سجدة؛ وأما إذا علم أنه صلى الفجر ثلاث ركعات، وترك منه سجدة، ولا يعلم كيف ترك، فلنذكره عن «فتح القدير»[2]، حيث قال: «لو صلى الفجر ثلاث ركعات، ولم يقعد[3] على الثانية، وترك منها سجدة، لا يعلم كيف ترك، فسدت صلاته؛ وكذا لو كان قعد، لاحتمال أنه تركها من الأولين، وقد انتقل إلى التطوع قبل إكمال الفرض، فيحكم بالفساد احتياطًا.

ولو ترك سجدتين أو ثلاثًا، فالأصح أنه تفسد، لاحتمال أنه تركها من الفريضة؛ ولو ترك أربعًا لا تفسد، لأنه أتى سجدتين فلا يتقيد بهما أكثر من ركعتين،

(١) سقطت من أ.

(٢) فتح القدير ١/ ٥٢٢.

(٣) تصحفت في أ، ج إلى: يقصد.

فلا يصير منتقلًا[١] إلى التطوع، وسجد سجدتين ثم يقعد ثم يصلي ركعة. وأصله أن المتروك من السجدات إذا كان نصفها أو أقل تفسد الصلاة، وإن كان أكثر من النصف لا تفسد.

ولو صلى الظهر خمسًا وترك سجدة إلى خمس تفسد، ولو ترك ستًا أو سبعًا لا تفسد، ويسجد ثلاث سجدات، ولو ترك ثماني سجدات سجد سجدتين ويصلي ثلاث ركعات، ولو صلى المغرب أربعًا وترك سجدة إلى أربع تفسد، ولو ترك خمسًا لا تفسد ويسجد ثلاث سجدات ويصلي ركعة، ولو ترك ستًا سجد سجدتين وصلى ركعتين. انتهى.

قوله: «بالرفع» أي: رفع الرأس من السجدة.

قوله: «إلى أن قال» أي: قال في «البزازية» منتهيًا إلى: «أن قال : «نوع منه يذكر» انتهى.

قوله: «ركنًا قوليًا، فسدت صلاته» أي: القراءة. علله في «البزازية» و«فتح القدير»[٢]، باحتمال كونها قراءة ثلاث ركعات، وقرأ في ركعة فقط، فتفسد.

قوله: «وإن كان فعليًا يحمل على ترك الركوع» يعني صلى[٣] الظهر ـ مثلاً ـ ثم تذكر أنه ترك منه فرضًا فعليًا. قالوا: «سجد سجدة ثم يقعد، ثم يقوم ويصلي ركعة ويسجد سجدتين، ثم يقعد ثم يسجد للسهو، لاحتمال أن المتروك الركوع، فلا بد من الركعة مع السجدتين، وإن كانت السجدة فقد سجد». كذا في «الخلاصة».

توضيحه ـ على ما في «فتح القدير»[٤] ـ أنه إذا افتتح الصلاة فقرأ وسجد

---

(١) تصحفت في أ، ج إلى: متنفلاً.

(٢) فتح القدير ١/ ٥١٨.

(٣) تصحفت في ج إلى: صلاة.

(٤) فتح القدير ١/ ٥٢٣.

قبل أن يركع، ثم قام إلى الثانية فقرأ وركع وسجد، فهذا قد صلى ركعة واحدة، ولا يكون هذا الركوع قضاء عن الأول، لأنه إذا لم يركع لم يعتد بذلك السجود، لعدم مصادفته محله، لأن محله بعد الركوع، فالتحق السجود بالعدم، فكأنه لم يسجد، وكان هذا الركوع أداء في محله.

فإذا أتى بالسجود بعده صار مؤديًا ركعة واحدة تامة، وكذا إذا افتتح فقرأ وركع ولم يسجد، ثم رفع رأسه فقرأ ولم يركع ثم سجد، فهذا قد صلى ركعة واحدة، (ولا يكون هذا)[1] السجود قضاء عن الأول، لأن ركوعه وقع معتبرًا، لمصادفته محله، لأن محله بعد القراءة، وقد وجدت، إلا أنه يتوقف على أن يتقيد بالسجدة، فإذا قام وقرأ لم يقع قيامه وقراءته معتدًا به، لأنه لم يقع في محله فلغا؛ فإذا سجد صادف سجوده محله، لوقوعه بعد ركوع معتبر، فيقيد ركوعه به، فقد وجد انضمام السجدتين إلى الركوع، فصار مصليًا ركعة واحدة.

وكذا إذا قرأ وركع، ثم رفع رأسه وقرأ وركع وسجد، فإنه إنما صلى ركعة، لأنه تقدم ركوعان ووجد السجود، فيلتحق بأحدهما ويلغو الآخر، غير أن في باب الحدث جعل المعتبر الركوع الأول، وفي باب السهو من «نوادر» أبي سليمان جعل المعتبر الركوع الثاني، حتى إن من أدرك الركوع الثاني لا يصير مدركًا للركعة، على رواية باب الحدث، وعلى رواية هذا الباب يصير مدركًا لها.

والصحيح رواية باب الحدث، لأن ركوعه الأول صادف محله، لحصوله بعد القراءة، فوقع الثاني مكررًا، فلا يعتد به، فإذا سجد يتقيد به الركوع الأول، فصار مصليًا ركعة.

وكذا إذا قرأ ولم يركع وسجد، (ثم قام فقرأ وركع ولم يسجد، ثم قام فقرأ ولم يركع وسجد)[2]، فإنما صلى ركعة، لأن سجوده الأول لم يصادف محله،

---

(١) سقط ما بين القوسين من ج.

(٢) تكرر ما بين القوسين في ب.

لحصوله قبل الركوع، فلم يقع معتدًا به.

فإذا قرأ وركع توقف هذا الركوع على أن يتقيد بسجود بعده، فإذا سجد بعد القراءة يقيد ذلك الركوع به، فصار مصليًا ركعة.

وكذا إن ركع في الأولى ولم يسجد، ثم ركع في الثانية ولم يسجد، وسجد في الثالثة ولم يركع، فلا شك أنه صلى ركعة واحدة، لما مر، غير أن هذا السجود ملتحق بالركوع الأول أم بالثاني؟

فيه روايتان على ما مر، وعليه سجود السهو في هذه المواضع، لإدخاله الزيادة في الصلاة، ولا تفسد إلا في رواية عن محمد، فإنه يقول: «زيادة السجدة الواحدة كزيادة الركعة»، بناء على أصله أن السجدة الواحدة قربة، وهي سجود الشكر.

وعند أبي حنيفة وأبي يوسف، السجدة الواحدة ليست بقربة إلا سجدة التلاوة، ثم إدخال الركوع الزائد أو السجود الزائد، لا يوجب فساد الفرض، لأنه من أفعال الصلاة، والصلاة لا تفسد بوجود أفعالها؛ بل بوجود ما يضادها، بخلاف ما إذا أراد ركعة كاملة، لأنها فعل صلاة كاملة، فانعقد نفلًا، فصار منتقلًا إليه، فلا يبقى في الفرض، فيفسد الفرض بهذا الطريق لا للمضادة.

قوله: «أعاد الفجر والوتر» لأنهما تفسدان بترك القراءة في ركعة واحدة. كذا في «الخلاصة».

قوله: «وإن تذكر أنه ترك[1] في ركعتين، فكذلك» أي: أعاد الفجر والوتر، كما هو ظاهر من سوق كلامه، لكنه قال في «قاضيخان» و «الخلاصة»[2] و«فتح

(١) سقطت من ب.
(٢) سقطت من ج.

القدير»[1]: «إنه حينئذ يعيد الفجر والمغرب والوتر».

قوله: «فذوات الأربع كلها» أي: يعيد ذوات الأربع كلها، ولا يعيد الفجر والمغرب والوتر.

قوله: «هل طلق أم لا» لم يقع، بناء على ما تقدم من أنه لو شك هل فعل أم لا؟ فالأصل أنه لم يفعل.

قوله: «بنى على الأقل» لأنه متيقن.

قوله: «أو يكون أكبر ظنه» لا يخفى عليك ما في هذا التقابل، بناء على ما تقدم من أن المراد باليقين عندهم هو غالب الظن.

قوله: «عزمت على أنه ثلاث» يتركها بناء على ما قالوا: «إن العزم المصمم يؤاخذ به». ولعل مراده تركها تدينًا للاحتياط في الفروج لا قضاء، لأن المراد بالمؤاخذة بالعزم هو المؤاخذة الأخروية.

قوله: «إن كانوا عدولًا» لا يخفى عليك ما فيه من الاستدراك، لأن الكلام في أخبار العدول.

قوله: «وإن استويا عمل بأشد ذلك عليه» أي: الثلاث. فعلم منه أن ما ذكره آنفًا نقلًا عن الإسبيجابي، من أنه لو شك في القليل والكثير يحمل على القليل[2]، لتيقنه، وكذا ما ذكره في أول القاعدة. وكل منهما يحمل على غير هذه الرواية.

قوله: «شك في الخارج أمني أو مذي، (وكان في النوم» انتهى. واعلم أن مسألة المستيقظ يحتمل وجوهًا، لأنه إما تيقن أن ما رآه مني أو مذي)[3] أو ودي،

---

(١) فتح القدير ١/ ٥١٨.

(٢) تصحفت في ج إلى: اليقين.

(٣) سقط ما بين القوسين من ج.

أو شك أنه مني أو مذي، أو أنه مني أو ودي، أو أنه مذي أو ودي؛ وكل منها إما أن يكون مع تذكر الاحتلام أو لا، فصار اثني عشر وجهًا.

والغسل يجب بالاتفاق في ستة منها، فيما إذا تيقن أنه مني، تذكر الاحتلام أو لا؛ وفيما إذا تيقن أنه مذي وتذكر الاحتلام، أو شك أنه مني أو مذي، أو أنه مني أو ودي، أو أنه مذي أو ودي، وتذكر الاحتلام في الكل.

ولا يجب الغسل[1] بالاتفاق في ثلاثة منها، فيما إذا تيقن أنه ودي تذكر الاحتلام أو لم يتذكر، أو شك أنه مذي أو ودي ولم يتذكر الاحتلام.

ويجب عندهما لا عند أبيّ يوسف، في ثلاثة منها، فيما شك أنه مني أو ودي، أو أنه مني أو مذي، أو تيقن أنه مذي ولم يتذكر الاحتلام. على ما ذكره في «البحر»[2].

لكن قال في «المنية»: «إن المستيقظ إذا شك أن ما رآه مني أو مذي، ولم يتذكر الاحتلام، لا يجب الغسل اتفاقًا. ويوفق بينهما بالحمل على الروايتين عن أبي يوسف».

وفي «قاضيخان»: إذا استيقظ الرجل من منامه، فوجد على طرف إحليله بلة، لا يدرى أنها مني أو مذي، فإنه يغتسل إلا أن يكون قد انتشر ذكره قبل النوم، فلما استيقظ فوجد البلة، فههنا لا غسل عليه، لأنه إذا كان منتشرًا قبل النوم، فما وجد من البلة يكون من آثار ذلك الانتشار، فلا يلزمه الغسل إلا أن يكون أكثر رأيه أنه مني، فحينئذ يلزم الغسل؛ وإذا كان ذكره ساكنًا حين نام يجعل تلك البلة منيًا، فيلزمه الغسل. قال شمس الأئمة الحلواني: «هذه مسألة كثيرة وقوعها، والناس عنها غافلون» انتهى.

---

(١) سقطت من أ، ج.

(٢) البحر الرائق ١/ ٥٩.

قوله: «وإلا لم يجب عند أبي يوسف، عملًا بالأقل» لا يخفى عليك أن هذه الرواية عن أبي يوسف، تخالف ما روي عنه في مسألة الحلف بالطلاق ولا يدري أثلاثًا أم أقل، لأنه حكم في مسألة الحلف[1] بالطلاق بالأشد عند الشك، وفي هذه المسألة بالأقل.

قوله: «كقولهما بالنقض بالمباشرة الفاحشة» أي: نقض الوضوء. ولا يخفى عليك أن انتقاض الوضوء بالمباشرة الفاحشة، قول أبي حنيفة وأبي يوسف، لا قول أبي حنيفة ومحمد، فلا يناسب تنظيره.

قوله: «وكقول الإمام في الفأرة» فإنه أوجب إعادة ثلاثة أيام ولياليها[2] على من توضأ منها، إذا كانت منتفخة أو متفسخة، وإلا فمنذ يوم وليلة احتياطًا، وقالا[3]: «يحكم بنجاستها من وقت العلم بها مطلقًا، وإذا علم وقت الوقوع فمن وقت الوقوع».

قوله: «وينبغي لزوم إخراج القدر المتيقن» أي: القليل. قيل: «الظاهر أنه ليس على سبيل الوجوب، وإنما هو تورع، لأن الأصل براءة الذمة» انتهى.

قلت: فيه نظر، لأن الشك ليس في ثبوت الدين في ذمته وعدم ثبوته، حتى يقال: «إن الأصل براءة الذمة»؛ بل في[4] قدره بعد التيقن في أصله، فيصار إلى الأقل المتيقن، كما هو الأصل.

قوله: «ولا يحلف» من الحلف لا من التحليف.

---

(١) سقطت من ج.
(٢) سقطت من أ، ج.
(٣) كتب بدل هذه الكلمة في ب: (لا).
(٤) سقطت من ب.

قوله: «وينبغي أنه يلزمه زكاة الكل» لأن ذمته مشغولة بها يقينًا بلا تعيين بعض منها، فلا يبرأ عن البعض[١] بالشك. ولا يخالف هذا ما سبق من القاعدة، من أنه لو شك في القليل والكثير، يحمل على القليل لتيقنه، لأنا حملناه على القليل[٢]، لكن ذلك القليل القليل يحتمل أفراد الكثير كلها، لعدم تعينه، فيلزمه الكثير بهذا الطريق.

قوله: «ينبغي أن يلزم الأكثر عليها وعلى الصائم» لأن في العمل بالأقل براءة الذمة عما اشتغلته، فلا يبرأ بالشك. قيل: «إن الشك في مسألة الصلاة في تعيين الفائتة مع الجزم بأنها واحدة، فلا يخرج عن العهدة إلا بقضاء الخمس؛ والشك في الصيام ليس على وزانه، لأنه متردد فيما عليه أنه الأقل أو الأكثر. وقضية كلامهم في نظائره الأخذ بالأقل، لأنه متيقن». فتأمل.

قوله: «كعدم تسميته» ولو لم يسم المنذور لزمه كفارة اليمين.

قوله: «ثم رأيت في «البزازية»» قيل: «إن الذي في «البزازية»: «حلف ونسي»، والذي[٣] الكلام فيه: «حلف وشك»، ولا شبهة في أن النسيان غير الشك» انتهى. ويمكن أن يقال: «المراد بما في «البزازية» حلف ونسي، وشك بسبب نسيانه».

قوله: «يحمل على اليمين بالله» قيل: لأن الحلف بالطلاق والعتاق غير مشروع، فيجب حمل المسلم على الإتيان بالمشروع دون المحظور.

قوله: «إن كان الحالف مسلمًا» لأن الأصل في يمين المسلم أن يكون باسم من أسمائه، أو بصفة من صفاته بالحديث.

قوله: «قال: «إن علي»» انتهى. أي: قال الحالف.

---

(١) زيد في ج بهذا الموضع: (إلا).

(٢) في ج: اليقين.

(٣) زيد في ج بهذا الموضع: (في).

قاعدة: الأصل العدم

أي: في الصفات العارضية لا الأصلية، كما سيأتي مصرّحًا به. ويستثنى منها مسائل:

منها: قال لعبده: «إن لم تدخل الدار فأنت حر»، أو لزوجته: «فأنت طالق»، وادعى العبد والزوجة عدم الدخول، والمولى والزوج الدخول، فالقول للمولى والزوج.

ومنها: رجل وهب لعبد رجل شيئًا، ثم أراد الرجوع، ومولى العبد غائب، فإن كان العبد مأذونًا يقضى له بالرجوع، وإن كان محجورًا لا يقضى له بالرجوع، ما لم يحضر المولى.

فإن قال العبد: «أنا محجور»، وقال الواهب: «لا؛ بل أنت مأذون»، فالقول قول الواهب مع يمينه استحسانًا، كما في الفصل الثالث من «العمادي».

ومنها: اختلف المعير والمستعير في الانتفاع بالعارية، فادعى المعير انتفاعًا مقيدًا بفعل مخصوص، وادعى المستعير عدم ذلك القيد، فالقول قول المعير.

ومنها: قال رب المال: «دفعت مضاربة في الطعام خاصة»، وأنكر المضارب التقييد، فالقول للمضارب استحسانًا، إن كان الاختلاف بعد التصرف في المال.

ومنها: رجل كان يتصرف في غلات امرأته، ثم ماتت هي، وادعت ورثتها أن ذلك كان بغير إذنها، «فعليك الضمان»، وقال الزوج: «بل بإذنها»، فالقول قول الزوج، بشهادة الظاهر.

ومنها: وهب لرجل شيئًا، وأراد الواهب الرجوع، وادعى الموهوب له هلاك الموهوب، فالقول قوله بلا يمين عليه، كما في «الخانية»[1].

---

(١) في ب: الخلاصة.

ومنها: قال السارق: «قد استهلكته»، وادعى صاحب المال عدم هلاكه، فالقول للسارق بلا يمين، كما في «النوازل».

ومنها: قالت الزوجة: «وهبت مهري منك بشرط ألا تطلقني»، وادعى الزوج عدم الشرط، فالقول للمرأة.

ومنها: قال لزوجته: «إن شربت مسكرًا بغير إذنك أنت طالق»، فشربه، فقال: «شربت بإذنك»، وادعت المرأة عدم الإذن، فالقول قول الزوج.

قوله: «القول قولنا في الوطء» لأن الأصل العدم، يعني اختلف الزوجان في الوطء وعدمه، فالقول قول نافيه؛ وكذا لو اختلفا في التمكين من الوطء، فالقول لنافي التمكين منه؛ وكذا لو اختلفا في السكوت والرد عند بلوغ الخبر، فالقول للمنكر، لأن الأصل عدم الرضاء، كما تقدم.

قيل: «ينتقض هذا الأصل بما ذكره في «البزازية»: أخبرت أخبرت المرأة أن الزوج الثاني جامعها، وأنكر هو الجماع، حلت للزوج الأول، ولو على القلب لا». انتهى.

وجه الانتقاض ظاهر[1]، والجواب عنه أن القول إنما صار للمرأة، لأن الزوج الثاني بدعواه عدم الوطء، يدعي حرمة النكاح للزوج الأول، والأصل عدم الحرمة له، ولأجل ذلك صار القول للمرأة، فلا ينتقض به الأصل المذكور.

وتوضيح المسألة على ما ذكره في نكاح «قاضيخان»: المطلقة الثلاث إذا أتت الزوج الأول، وقالت: «تزوجت بزوج، ودخل بي، وطلقني وانقضت عدتي»: إن كانت ثقة، أو وقع عند الأول أنها صادقة، وكان ذلك بعد مدة تنقضي فيها العدتان، وذلك أربعة أشهر فصاعدًا، كان القول قولها، وحل للزوج الأول

---

(١) سقطت من أ.

تزوجها، لأن الأصل عدم حرمة النكاح له. وظاهر الحال لا ينافيه بل يؤيده.

وإن كان بعد مدة لا تنقضي فيها العدتان، لا يحل له، لأنه خلاف ظاهر الحال؛ وكذا إذا أقرت المرأة بذلك وأنكر الزوج الثاني، جاز نكاحها للأول؛ ولو أقر الزوج الثاني بذلك وأنكرت المرأة دخول الثاني، كان القول قولها، ولم يحل للأول.

وإن كان الأول تزوجها بعد مدة ولم تقل المرأة شيئًا، ثم قالت: «تزوجتني، وكنتُ في عدة الثاني»، أو قالت: «تزوجت بالثاني، ولم يدخل بي»؛ قالوا: «إن كانت عالمة بشرائط الحل للأول، لا يقبل قولها؛ وإن كانت جاهلة يقبل قولها، وكذا الرجل إذا تزوج امرأة كانت منكوحة الغير قد طلقها، فقالت المرأة للثاني: «تزوجتني وأنا معتدة الأول»، قال محمد بن الفضل: «إن كان بين نكاح الثاني وطلاق الأول شهران، لا يقبل قولها عند أبي حنيفة وأبي يوسف؛ وإن كان بينهما أقل من شهرين، كان القول قولها، ويفرق بينها وبين الثاني».

وهذا بخلاف ما إذا طلق الرجل امرأته ثلاثًا، ثم تزوجها بعد مدة، فقالت: «تزوجتني قبل أن أتزوج بزوج آخر»، كان القول قولها، ولا يكون إقدامها على نكاح الأول، إقرارًا منها أنها تزوجت بزوج آخر؛ فإن كان الزوج الأول تزوجها بعد شهور، ثم قال لها: «تزوجتك قبل إصابة الزوج الثاني، أو قبل نكاح الثاني»، وقالت المرأة: «لا؛ بل كان بعد ذلك»، كان القول قولها، ويفسد النكاح بإقرار الزوج، ولها عليه نصف المسمى إن كان قبل الدخول، والكل إن كان بعد الدخول.

قوله: «لو ادعى الوطء وأنكرت» انتهى. أي: لو ادعى بعد تمام المدة المضروبة للعِنّين، أعني السنة أنه وطئها في المدة كما دل عليه قوله: «خيرت»، لأنه لو كان النزاع في الابتداء، لكان ينبغي أن يقول: «أجل سنة» بدل «خيرت».

توضيحها إذا ادعت المرأة أنه لم يصل إليها، فإما أن يصدقها أو يكذبها، فإن

صدقها يؤجل سنة، سواء كانت هي بكرًا أو ثيبًا؛ وإن كذبها فإما أن تكون بكرًا أو ثيبًا: فإن كانت بكرًا نظر إليها النساء، فإن قلن: «إنها بكر» يؤجل سنة؛ ثم إذا تمت السنة، فإن ادعت عدم الوصول[١]، فإن صدقها الزوج أو قلن[٢] النساء: «إنها بكر»، خيرت؛ وإن قلن: «هي ثيب»، فالقول قوله مع يمينه، فإن الثيابة يتبت بقولهن، وليس من ضرورة الثيابة الوصول إليها، لاحتمال زوالها بشيء آخر؛ فيحلف، فإن حلف فهي امرأته، وإن نكل خيرت، وإن كانت ثيبًا في الأصل فالقول قوله مع يمينه، لأنه ينكر استحقاق الفرقة عليه، والأصل هو السلامة في الجبلة، فإن حلف فلا حق لها عليه، وإن نكل يؤجل سنة، فإذا تمت السنة، فإن ادعت عدم الوصول إليها، فإن صدقها خيرت، وإن أنكر فالقول قوله مع يمينه، لما ذكرناه، فإن حلف فهي امرأته، وإن نكل خيرت.

فحاصله أنها إن كانت ثيبًا فالقول قوله في الابتداء والانتهاء، وإن نكل في الابتداء يؤجل سنة، وإن نكل في الانتهاء خيرت، وإن كانت بكرًا تثبت العنة في الابتداء والانتهاء، فيؤجل أو يفرق. كذا في «الزيلعي»[٣].

قلت: ومما يستثنى من الأصل المذكور -أيضـًا-، ما ذكره في أواخر أحكام غيبوبة الحشفة من الفن الثالث: المولى إذا ادعى الوصول إليها قبل مضي المدة، قُبِل قوله مع يمينه، لا قول الزوجة مع أنها نافية الوطء.

قوله: «فالقول قولها مع أنها تدعي الدخول» وهو وطء حكمي. وهذا وجه الاستدراك، وإنما كان القول قولها، لأنها تنكر سقوط نصف المهر، والأصل عدم السقوط.

---

(١) في أ: الفصول.

(٢) كذا في الأصل. وهي لغة جائزة، وحرف العطف قبلها في ج: (و).

(٣) تبيين الحقائق ٣/ ٢٤.

أقول: في استثناء هذه المسألة من الأصل المذكور، نظر؛ بل هي من فروعه، لأنه ذكرها في أواخر أحكام غيبوبة الحشفة من الفن الثالث، وقال: «إذا اختلف الزوجان في الوطء، فالقول لنافيه، إلا في مسائل:

الأولى: ادعى العِنِّين الإصابة وأنكرت، وقلن: «ثيب»، فالقول له مع يمينه.

الثانية: المولى إذا ادعى الوصول إليها قبل مضي المدة، قبل قوله مع يمينه.

الثالثة: لو قالت: «طلقني هو بعد الدخول، ولي كمال المهر»، وقال الزوج قبله: «ولك نصفه»، فالقول لها في وجوب العدة، وله في المهر والنفقة والسكنى في العدة، وفي حل بنتها وأربع سواها وأختها للحال» انتهى.

فعلم منه أن القول قول نافي الوطء ـ وهو الزوج ـ فيكون من فروع الأصل إلا في حق وجوب العدة، فإن القول فيه قولها، فلا بد من تقييد الاستثناء بذلك، وإلا فلا يصح على إطلاقه.

قوله: «والقول قول الشريك والمضارب أنه لم يربح قبل» وكذا القول قول الوصي إذا قال: «لم أتجر في مال اليتيم»، لأن الأصل عدم التجارة في ماله، لأن التجارة ليست بواجبة عليه، وإن جاز له ذلك بالمعروف؛ لأن له ولاية التجارة في مال اليتيم بالمعروف، وإن لم تجب عليه .كذا في «العمادي» و «القنية».

قوله: «فقال: هما أصل وربح» أي: وقال رب المال: «هما أصل المال ولا ربح فيه»، فالقول للمضارب، وإن كان الأصل عدم الربح، لأن الاختلاف في الحقيقة في مقدار المقبوض، والقول في ذلك قول القابض ضمينًا كان كالصاحب أو أمينًا كالمودع، لكونه أعرف بما[1] قبضه.

وقال زفر ـ وهو قول أبي حنيفة ـ: «إن[2] القول فيه قول رب المال، لأن

---

(١) في هامش أ: أي: بمقدار ما قبضه، وبصفته وتعينه وتفصيله في الفصولين.

(٢) في هامش أ: أي: بمقدار ما قبضه، وبصفته وتعينه وتفصيله في الفصولين.

المضارب يدعي الشركة، ورب المال ينكر، فالقول (قول رب المال، لأن المضارب يدعي الشركة، ورب المال ينكر، فالقول)[١] للمنكر». ثم رجع أبو حنيفة إلى أن القول للمضارب، لما ذكرناه.

قوله: «ولو ادعت المرأة النفقة» انتهى. قد مرت المسألة فيما سبق، بناء على أن الأصل بقاؤها في ذمة الزوج، فيكون من قبيل توافق الأصلين.

قوله: «فالقول له مع اليمين» بخلاف ما لو ادعى الأب أو الوصي بعد بلوغ الصغير، أنه أنفق مال الصغير عليه حال صغره، فالقول للأب والوصي بلا يمين، كما في استحلاف[٢] «القنية». وسيأتي في الكتاب أيضاً.

قوله: «والثانية خرجت عن القاعدة» لأن القاعدة تقتضي أن أن يكون القول قولها، بناء على أن الأصل عدم الإنفاق.

قوله: «وكذا في قدر رأس المال» أي: لو اختلفا في قدر رأس المال، بأن قال رب المال: «إن رأس المال ألفان»، وقال المضارب: «إنه ألف»، فالقول قول المضارب، لأن الأصل عدم الزيادة، فلا تثبت الزيادة إلا بالبينة، ولأن القول قول القابض في مقدار المقبوض، كما تقدم.

قيل: «هذا مقيد بما لو قال المضارب: «أعطيت لي»، وأما لو قال: «أخذت بعد هلاك المال»، فالقول قول رب المال، كما في «النهاية» و«الظهيرية»» انتهى.

قلت: وبما صورنا الاختلاف، ظهر أنه لا استدراك بين هذه المسألة وبين ما نقله عن «المجمع»، وأنه غير مختص بصورة هلاك المال، كما يشعر كلام ذلك القائل قيّده بقدر رأس المال، لأنهما لو اختلفا في قدر ما شرطا من الربح

---

(١) سقط ما بين القوسين من أ، ب.

(٢) سقطت من أ، ج.

للمضارب، فالقول فيه قول رب المال مع يمينه، لأنهما[1] اتفقا على المضاربة، والمضارب ادعى زيادة في الربح، وأنكرها رب[2] المال، فكان القول له، لأن الأصل عدم الزيادة.

ولو اختلفا في قدر رأس المال، وفي قدر الربح معًا، بأن قال رب المال: «رأس المال ألفان والمشروط ثلث الربح»، وقال المضارب: «رأس المال ألف، والمشروط نصف الربح»، فالقول في الربح لرب المال، وفي رأس المال للمضارب.

قوله: «وكذا في أنه ما نهاه عن شراء كذا» أي: القول للمضارب، لأن الأصل عدم النهي. أي: العموم.

توضيحه أنهما إذا اختلفا في عموم المضاربة وخصوصها، بأن قال المضارب: «أطلقت في كل تجارة»، وقال رب المال: «لا؛ بل عنيت نوعًا من التجارة»[3]، فإن كان هذا الاختلاف قبل التصرف[4]، لا يكون للمضارب التصرف في عموم التجارة، لأنه لو نهاه رب المال (عن العموم قبل التصرف صريحًا، صح نهيه، فكذا هذا، فيكون القول فيه لرب المال. وإن)[5] كان بعد التصرف فالقول فيه قول المضارب استحسانًا، ولرب المال قياسًا. وهو قول زفر، لأن الإذن مستفاد من جهة رب المال، ولو أنكر الإذن أصلًا كان القول له، فكذا إذا أنكر البعض.

ووجه الاستحسان أن مقتضى المضاربة الإطلاق والعموم، فمدعي الخصوص يدعي تغيير موجب العقد، بحسب معناه اللغوي المعتبر في معناه الشرعي أيضًا، فلا يصدق إلا ببينة؛ ومدعي العموم يتمسك بالأصل، فيكون القول له.

---

(١) في ب: أنهما.

(٢) سقطت من ب.

(٣) زيد في ب بهذا الموضع: لأنه لو نهاه.

(٤) زيد في ب بهذا الموضع: صريحًا صح نهيه.

(٥) سقط ما بين القوسين من ب.

ولو قال المضارب بعد التصرف: «عنيت نوعًا من التجارة»، وقال رب المال: «بل أطلقت»، فالقول لرب المال قياسًا واستحسانًا.

ولو اتفقا في خصوص العقد، ثم اختلفا في نوعه، بأن قال رب المال: «أذنت لك في البر خاصة»، وقال المضارب: «بل أذنت لي في الثوب خاصة»، فالقول لرب المال، لأن الإذن مستفاد من جهته.

ولو قال المضارب: «أمرتني بالنقد والنسيئة»، وقال رب المال: «أمرتك بالنقد»، فالقول للمضارب، لما ذكر من أن الأصل الإطلاق وعدم النهي.

وكذا لو قال رب المال: «أمرتك أن تعمل في الكوفة» ـ مثلًا ـ وقال المضارب: «بل أطلقت».

وكذا[1] لو اختلفا في الشراء للمضاربة، بأن اشترى المضارب عبدًا بألف، فقال رب المال: «اشتريته لنفسك»، وقال المضارب: «لا؛ بل على المضاربة»، فلا يخلو إما أن يكون ألف المضاربة والعبد قائمين أو هالكين، (أو أحدهما قائم والآخر هالك)[2]؛ فإن كانا قائمين فالقول للمضارب، لأنه يحكي أمرًا يملك استئنافه، فيصدق فيما يحكى عنه، وإن كانا هالكين أو كان مال المضاربة هالكًا والعبد قائمًا، فالقول قول رب المال، ولا يصدق المضارب إلا ببينة، لأن المضاربة انتقضت بهلاك رأس المال، فانعزل المضارب، فلا يصدق.

وإن كان مال المضاربة قائمًا والعبد هالكًا، فالقول قول المضارب في حق تسليم ما في يده إلى البائع، ولا يصدق في حق الرجوع بمثله على رب المال، إذا هلك المال في يده.

قوله: «لو ادعى المالك أنها قرض، والأخر مضاربة» انتهى. هذا فيما إذا لم

---

(١) سقطت من أ.

(٢) انقلبت هذه العبارة وحصل فيها تقديم وتأخير في ب.

يتصرف المضارب في المال، أما إذا اختلفا بعد التصرف فيه فإن القول فيه لرب المال، وكذا البينة بينته، والمضارب ضامن لأن العامل أقر بسبب الضمان ـ وهو العمل في مال الغير ـ، ثم ادعى الإذن، لا يبرأ ذمته عن الضمان، والإذن بالعمل لم يثبت، لأن صاحب المال يدعي القرض، والمستقرض لا يعمل بإذن المقرض، وإنما يتصرف بحكم ملكه، والبينة بينة رب المال أيضـًا، لأنها أكثر إثباتًا.

ولو قال ذو اليد: «إنها مضاربة»، وقال رب المال: «بضاعة»، فالقول لرب المال، لأن المضارب يدعي عليه تقويم عمله بمقابلة الربح، أو شرطًا من جهته بمقدار من الربح أو الشركة فيه، وهو منكر، فيكون القول له.

وكذا لو قال ذو اليد: «قرض»، ورب المال: «بضاعة» أو «وديعة» أو «مضاربة»، فالقول لرب المال، والبينة لذي اليد، لأنه يدعي عليه تمليك الربح وهو ينكر.

ولو قال رب المال: «أخذته غصبًا»، وقال المضارب: «دفعته مضاربة»، وضاع قبل العمل، فالقول قول المضارب، ولا ضمان عليه؛ وبعد العمل، فالقول قول رب المال، والمضارب يضمن، لأنه قبل العمل لم يقر القابض بالغصب، وأما بعد العمل فهو مقر به، فإن العمل في مال الغير موجب للضمان، إلا أن يثبت الإذن، ولم يثبت لإنكار رب المال، كما لو قال: «أكلت مالك بإذنك»، وأنكر صاحب المال الإذن.

قوله: «قال في «الكنز»[1]» أي: في كتاب الإقرار.

قوله: «وقال: «أخذتها غصبًا» فهو ضامن»، لعدم اتفاقهما على جواز التصرف له، وقد أقر هو ما هو سبب الضمان، وهو الأخذ.

---

(١) كنز الدقائق، ص ٥٠٧-٥١٠.

قوله: «لا» أي: لا ضمان عليه. والفرق بينه وبين المسألة الأولى، أنه في الأولى أقر بسبب الضمان ـ وهو الأخذ ـ، ثم ادعى ما يبرئه ـ وهو الوديعة ـ، وأنكره الخصم، فكان القول قول المنكر؛ وفي الثاني ادعى الخصم بسبب الضمان ـ وهو الغصب ـ، وهو منكر، فالقول قوله.

والأصل ههنا أن المقر إما أن يتكلم بما يدل على فعل نفسه، كقوله: «أخذت»، أو على فعل غيره، كـ «أعطيت»؛ فإن كان الأول وأتى بما لا يوجب الضمان، نحو أن يقول: «أخذت وديعة»، فإن صدقه المقر له فذاك، وإن كذبه: فإن ادعى ما يدل على الإذن بالأخذ كالقرض، فالقول للمقر مع يمينه؛ وإن ادعى غيره ضمن المقر، لأنهما في الأولى توافقا على أن الأخذ كان بالإذن، والمقر له يدعي سبب الضمان ـ وهو القرض ـ، والآخر ينكره، فكان القول قول المنكر، بخلاف الثانية.

فإن قيل: «الإعطاء ونحوه مثل الدفع، لا يكون إلا بقبضه، فكانا مثل الأخذ في سببيته للضمان»، أجيب عنه بالمنع، مستندًا بأن الإعطاء والدفع قد يكون بالتخلية بلا قبض، ولو سلم ذلك، لكنه ضمني ضروري، فلا يظهر في انعقاده سببًا للضمان.

قوله: «وفي «البزازية»» وفيها -أيضًا- من كتاب الوديعة: «اختلفا فقال المودع: «إنها وديعة»، وقال رب المال: «بل قرض»، لا يضمن، ويكون القول قول المودع.

قوله: «لأن مدعي الهبة» أي: الهدية.

قوله: «لأن في المانع شكًا» يعني أن عدم المانع ـ وهو عدم دخول اللبن في حلقه ـ، ثابت يقينًا قبل الإرضاع، والأصل استمرار العدم، وبمجرد إدخال حلمة ثديها، حصل الشك في وجوده، واليقين لا يزول بالشك.

هذا، ولا يخفى عليك أنه ليس من فروع القاعدة المذكورة، والمناسب أن يقول: «لأن الأصل عدم دخول اللبن».

قوله: «لو اختلفا في قبض المبيع» يعني باع عينًا ثم هلك، واختلفا فقال البائع: «هلك بعد القبض»، وقال المشتري: «لم أقبضه، وهلك قبل قبضي عليك»، فالقول للمشتري، لأن الأصل عدم القبض.

قوله: «والعين المؤجرة» قال في التاسع عشر من «العمادي»: «لو اشترى عبدًا وأجره من البائع قبل القبض، لا يجب الأجر، ولو اختلفا فقال البائع: «كانت الإجارة قبل القبض»، وقال المشتري: «كانت بعد القبض»، قيل: «ينبغي أن يكون القول قول المشتري، لأنه يدعي صحة العقد، والآخر يدعي الفساد، فيكون القول قول مدعي الصحة».

قلت: هكذا قيل، غير أن[1] ما ذكر موضوع في العبد، وبيع المنقول قبل القبض لا يجوز، فكذا إجارته.

استفتي أبو الفضل الكرماني ممن باع (دارًا ثم)[2] استأجرها من المشتري (قبل التسليم)[3]، هل يصح؟ قال: «يصح بناء على أن كل ما لا يجوز بيعه قبل القبض لا يجوز إجارته، وما يجوز بيعه قبله تجوز إجارته قبله. وبيع العقار جائز قبل القبض، وكذا إجارته».

وقال الإمام فخر الدين: «إنه لا يجوز، لأن المبيع في الإجارة هي المنفعة، وهي في حكم المنقول».

---

(١) سقطت من أ، ج.
(٢) تكرر ما بين القوسين في أ، ج.
(٣) سقط ما بين القوسين من ج.

قوله: «لأن الأصل العدم» أي: عدم الأداء والإبراء بعد ثبوت الدين عليه بأحد الطرفين. وقد تقدم أن هذه المسألة تتفرع على أن الأصل بقاء الدين بعد الثبوت، إلى أن يثبت الأداء أو الإبراء بالبيّنة.

قوله: «واختلف في تعليله العقد»[1] أي: على ثلاثة أقوال: ثالثها ما ذكره في الخامس والعشرين من «العمادي» و «الفصولين»، من أن الأصل إضافة الحوادث إلى أقرب أوقاتها.

أطلق المصنف العيب، ولا بد من تقييده بعيب لا يحدث في تلك المدة، لما ذكره في الكتابين المذكورين، حيث قالا: «إذا كان عيبًا لا يحدث مثله في تلك المدة، فالقول للمشتري، فله رده به، إلا أن يدعي البائع البراءة عن العيوب، أو رضي المشتري به، وإن كان مما يحدث مثله في تلك المدة، فالقول قول البائع أن العيب لم يكن عنده، لأنه حادث، فيحال إلى أقرب الأوقات، إلا إذا أقام المشتري البينة أنه كان به هذا العيب عند البائع، وإن لم يكن له بينة فله أن يحلفه بالله «بعته وسلمته، وما به هذا العيب»، فإن نكل رده عليه، وإن حلف فلا خصومة بينهما.

وذكر الإسبيجابي الصواب أن يحلفه بالله: «لقد سلمته بحكم هذا البيع، وما به هذا العيب»، أو بالله: «ليس له حق الرد عليك بالسبب الذي يدعيه»، لأنه لو حلف بالله: «لقد بعته وسلمته، وما به هذا العيب»، ربما يكون العيب بعد البيع قبل التسليم، فيحلف صادقًا ويبطل حق المشتري.

قوله: «والمعتمد الأول» قال في »الشرح»: «الأول قول أبي حنيفة في ظاهر الرواية عنه، والثاني قول محمد».

قوله: «وقال المغصوب منه: «بل كنت أمرتك بالتجارة»» انتهى. ولو

---

(١) سقطت من ب.

قال المغصوب منه: «بل كنت غصبت عشرة آلاف»، فالقول للغاصب. كذا في «البزازية».

قوله: «ولو اختلفا في تغيير المبيع بعد رؤيته، فللبائع» قيده بتغيير المبيع لأنهما لو اختلفا في مقدار المبيع أو تعيينه، فالقول فيه للمشتري، لما ذكره في الخامس والعشرين من «الفصولين»: شرى بخيار، فأراد رده على بائعه بحكم خيار الشرط، فقال البائع: «ليس المبيع هذا بل غيره»، وقال المشتري: «هو ذلك»، فالقول للمشتري. وهكذا ذكره في «العمادي» أيضاً.

ثم استشكل في «الفصولين» بأصلين[١]:

أحدهما: أن الأصل أن يكون القول في[٢] التعيين للمالك، حتى لو أراد المشتري رده بعيب، فقال البائع: «ليس المبيع هذا»، وقال المشتري: «هو هذا»، يصدق البائع بيمينه. فعلى هذا ينبغي أن يكون القول للبائع في مسألة خيار الشرط أيضاً.

وثانيهما: أن الأصل أن يكون القول قول القابض في قدر المقبوض وتعيينه وصفته. فعلى هذا[٣] أن يكون القول للمشتري في مسألة خيار العيب، كما في خيار الشرط.

هذا إذا كان قَبَضَ المبيع، وأما إذا لم يقبضه، فأراد المشتري أن يجيز البيع، ويأخذ المبيع من يد بائعه، فقال: «ليس المبيع هذا»، وقال المشتري: «هو هذا»، لم يذكر محمد، وقالوا: «ينبغي أن يكون القول للبائع، كما لو ادعى بيع هذا، وأنكر البائع البيع أصلًا».

---

(١) سقطت من ب.

(٢) سقطت من ب.

(٣) لا بد من تقدير كلمة «ينبغي» بهذا الموضع، كما دل عليها السياق.

هذا إذا كان الخيار للمشتري، فإن كان للبائع: فإن كان مقبوضًا، فأراد البائع أخذه، فقال المشتري: «هو هذا»، وقال البائع: «ليس هذا»، فالقول للمشتري مع يمينه؛ ولو لم يكن مقبوضًا، فأراد البائع إلزام البيع في عين، فقال المشتري: «ما اشتريت هذا»، فالقول للمشتري. انتهى.

وفي «البحر»[1] ـ نقلاً عن «العمادي» ـ: إذا جاء ليرد المبيع بخيار عيب، فإن القول فيه للبائع.

قوله: «وإنما هو في الصفات العارضة» أي: ما لم يكن مع الموصوف في ابتداء خلقته. قيل: «خرج عن هذا الأصل مسألتان: إحداهما: أنه لو قال: «إن لم تدخلي الدار اليوم فأنت طالق»، فقالت: «لم أدخلها»، وقال الزوج: «بل دخلتها»، فالقول له؛ وثانيهما: أنه لو قال: «إن لم أجامعك، فأنت طالق»، فقالت: «لم تجامعني»، وقال الزوج: «جامعتك»، فالقول له، مع أنه يدعي في المسألتين وجود صفة عارضة، والأصل عدمها. وكان على المصنف أن يذكر ما خرج عن الأصل، كما هو دأبه» انتهى.

ويمكن أن يجاب عنه بأن المرأة إنما تدعي في الحقيقة وقوع الطلاق من جهة الشرط المذكور، وهو من الصفات العارضة، والزوج ينكرها، فلا خروج عن الأصل المذكور. كذا قيل.

أقول: الصحيح في الجواب أن يقال: «إن الأصل أن كل موضع أنكر فيه انعقاد السبب، فالقول للمنكر، فالزوج في المسألتين ينكر انعقاد السبب، فيكون القول له، ومنه ظهر انطباقهما على الأصل المذكور أيضًا، لأن انعقاد السبب من الصفات العارضة، فكان الأصل عدمها.

---

(١) البحر الرائق ٦/ ٦٧.

والدليـل على ما ذكرناه ما ذكـره في «البحر»[1] ـ نقلاً عن «الكافي» ـ: لو قال لامرأته الموطوأة: «أنت طالق السُّنّة»، لا يقع إلا في طهر خال عن الطلاق والوطء، عقيب حيض خال عن الجماع والطلاق؛ فإذا حاضت وطهرت، وادعى الزوج جماعها أو طلاقها في الحيض، لا يقبل قوله في منع الطلاق السني، لانعقاد المضاف سببًا للحال، وإنما يتراخى حكمه فقط، فدعوى الطلاق أو الجماع بعده دعوى المانع، فلا يقبل قوله في منع وقوع الطلاق في الطهر، لكنه يقع طلاق أخر بإقراره بالطلاق في الحيض.

وإن ادعى الطلاق أو الجماع وهي حائض، صدق؛ ولو قال: «إن لم أجامعك في حيضك، فأنت طالق»، فادعى الجماع في الحيض، لا تطلق، لأنه علق الطلاق بصريح الشرط، والمعلق بالشرط إنما ينعقد سببًا عند الشرط، فإن أنكر الشرط فقد أنكر السبب، فيقبل قوله.

وكذا لو قال: «والله لا أقربك أربعة أشهر»، فمضت المدة، ثم ادعى قربانها في المدة، لا يقبل، لأن الإيلاء سبب في الحال، وإنما يتراخى حكمه ـ وهو الطلاق ـ إلى مضي المدة، (وقد مضت المدة)[2]، ووقع ظاهرًا، فدعوى القربان في المدة دعوى المانع، فلا يعتبر.

ولو قال: «عبدي حر إن طلقتك»، ثم خيرها، فقالت: «اخترت نفسي» في المجلس، وادعى أنكِ أخذتِ بعمل آخر قبل الاختيار، وأنكرتْ، وقع الطلاق والعتق، لأن سبب الطلاق وجد، والظاهر وقوعه، فدعواه الإعراض دعوى المبطل، فلا يقبل.

وإذا ثبت الطلاق ثبت العتق -أيضـًا-، لابتنائه عليه، ولو باع عبده بالخيار

(١) البحر الرائق ٤/ ٢٤-٢٥.

(٢) سقط ما بين القوسين من ب.

ثلاثة أيام للبائع، ثم قال: «إن تم البيع بيننا فعبدي حر»، فمضت مدة الخيار، ثم ادعى النقض في المدة، لا يقبل قوله، ويثبت الملك والعتق، لأن المدة إذا مضت فالظاهر ثبوت الملك، نظرًا إلى السبب، وإذا ثبت الملك ثبت العتق.

ولو قال: «إن لم أنقض البيع في الثلاث، فعبدي حر»، فادعى النقض بعده، لم يعتق لإنكاره شرط العتق، والملك ثابت لما مر. انتهى.

فظهر منه أن كل موضع أنكر فيه انعقاد السبب، فالقول للمنكر؛ وكل موضع ادعى فيه المبطل والمانع بعد وجود السبب، لا يقبل قوله بلا بينة.

قاعدة: «الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته»

قلت: مما يتفرع عليها ما ذكره في شركة «المحيط»: وكَّل أحد الشريكين المفاوضين رجلًا بشراء شيء، ثم افترقا وقد اشتراه، (فقال الآمر: «اشتراه)[1] بعد التفرق، فهو لي خاصة»، وقال الآخر: «لا؛ بل اشتراه قبله»، فالقول قول الآمر مع يمينه، والبينة للآخر، لأن الشراء أمر حادث، فيحكم بحدوثه حال ظهوره، وقد ظهر بعد الافتراق، فيضاف إليه.

ولو اختلفا على عكس هذا، فالقول للذي لم يوكِّل، لأن الظاهر يشهد له، لأنه يدعي حدوث الشراء بعد الفرقة، وقد ظهر بعدها.

وكذا في شركة العنان، وقال فيه -أيضـًا-: «إنْ تفرق الشريكان، ثم قال أحدهما: «كنت أعتقت هذا العبد في الشركة»، وقال الآخر: «أعتقته بعد الفرقة»، فالقول له، لأن العتق أمر حادث، فيحكم بحدوثه من[2] وقت ظهوره».

ومما اعترض عليه مسائل: منها: ما لو قال لامرأتيه: «إحداكما طالق ثلاثًا»،

---

(١) سقط ما بين القوسين من ب.

(٢) في أ، ج: في.

ولم يبين حتى ولدت إحداهما لأكثر من ستة أشهر من وقت الإيجاب، ولأقل من سنتين منه، فالإيجاب على إبهامه، ولا يتعين ضرتها للطلاق.

ومنها: ما لو قال لها: «إذا حبلت فأنت طالق»، فولدت لأقل من سنتين من وقت التعليق، لا يقع الطلاق. وكذا لو كان هذا في تعليق العتاق بالحبل.

ومنها: المطلقة الرجعية إذا جاءت به لأقل من سنتين من وقت الطلاق، لا يصير مراجعًا، ولو كان لحِقَه[1] الحوادث[2] مضافة إلى أقرب الأوقات، لثبت هذه الأحكام الثلاثة. أعني البيان بتعين الضرة ووقوع الطلاق والرجعة.

وأجيب عنه بأن الحوادث إنما تضاف إلى أقرب أوقاتها، إذا لم يتضمن إبطال ما كان ثابتًا بالدليل، أو ترك العمل بالمقتضى، أما إذا تضمن ذلك فلا؛ ففي ثبوت الطلاق في الصورتين الأوليين، إبطال ما كان ثابتًا بتعيين بلا يقين؛ وفي الرجعة كذلك، مع أن[3] العمل بخلاف الدليل الدال على استكراه الرجعة بغير القول. كذا في «فتح القدير»[4].

قوله: «يعيدها من آخر حدث أحدثه» وقيل: «لا يعيدها أصلًا. وهو الصحيح». كذا في «البحر»[5]؛ وقيل: «إن كانت النجاسة يابسة يعيد ما صلى به منذ ثلاثة أيام ولياليها؛ وإن كانت رطبة فمنذ يوم وليلة»؛ وقيل: «إن كانت النجاسة في قُبُل الثوب يعيدها يومًا وليلة، وإن كانت في دبره فثلاثة أيام ولياليها».

قوله: «والمني في آخر رَقْدة» وفي هذا العطف مناقشة مرّ ذكرها.

---

(١) سقطت من أ، ج.

(٢) في ب: حادثة.

(٣) سقطت من أ، ج.

(٤) فتح القدير ٤/ ٣٦٥.

(٥) البحر الرائق ١/ ٢٨٢.

قوله: «يعيد من آخر (ما بال)»[١] يشمله قوله السابق: «يعيدها من آخر حدث أحدثه».

قوله: «عملًا بالسبب الظاهر دون الموهوم» تعليل لقوله: «منذ يوم وليلة». والمراد بالسبب الظاهر وقوع الحيوان الدموي في الماء، وبالموهوم كون الموت بسبب آخر، غير الوقوع في الماء، لاحتمال أنه مات في الخارج بسبب، ثم ألقي في البئر الساعة.

واعلم أن محل الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه، ما إذا توضئ من ذلك الماء من غير[٢] حدث، أو اغتسل منه من جنابة، أو غسل ثوبه منه عن نجاسة، وصلى فيه، لما ذكر في «البحر»[٣] من أن البئر يتنجس من وقت وقوع الحيوان الذي وجد ميتًا فيها، إن علم ذلك الوقت.

وإن لم يعلم فقد صار الماء مشكوكًا في طهارته ونجاسته، فإذا توضؤوا منها -وهم متوضئون-، أو اغتسلوا منها من غير[٤] جنابة، أو غسلوا ثيابهم من غير نجاسة، فإنهم لا يعيدون الصلاة إجماعًا، لأن الصلاة لا تبطل بالشك، ولا يلزمهم غسل البدن والثياب، لأن الطهارة لا تزول بالشك.

وإن توضؤوا منها وهم محدثون، أو اغتسلوا من جنابة، أو غسلوا ثيابهم عن نجاسة، ففي الثالث لا يعيدون الصلاة إجماعاً أيضـًا، وإنما يلزمهم غسلها على الصحيح، ويحكم بنجاستها في الحال من غير إسناد، لأنه من باب وجود النجاسة في الثوب.

---

(١) تصحف ما بين القوسين في ب إلى: بأن.
(٢) سقطت من ب.
(٣) البحر الرائق ١/ ١٣٠-١٣١.
(٤) سقطت من أ.

ومن وجد في ثوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم، ولم يدر وقته، لا يعيد شيئًا من صلاته بالاتفاق، على الصحيح.

وفي الأول والثاني خلاف: فعند أبي حنيفة على التفصيل المذكور في الكتاب، وقالا: «يحكم بنجاستها وقت العلم بها، ولا يلزمهم إعادة شيء من الصلاة، ولا غسل ما أصابه ماؤها قبل العلم، وهو القياس». انتهى.

أقول: قوله: «ومن وجد في ثوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم، ولم يدر وقته، لا يعيد بالاتفاق، على الصحيح»، يقتضي أن ما ذكره آنفًا عقيب القاعدة من قوله: «لو رأى في ثوبه نجاسة، وقد صلى فيه ولا يدري متى أصابته، يعيدها من آخر حدث أحدثه»، ليس بصحيح.

قوله: «يُحال به[1] إلى الجرح» لأنه السبب الظاهر للموت.

قوله: «فالقول للمشتري» لأن الحادث يضاف إلى أقرب أوقاته.

قوله: «وإن مات ذمي فقالت زوجته: «أسلمت»» اعلم أن هذه المسألة مما يتعلق باستصحاب الحال.

وهو الحكم[2] بثبوت أمر في وقت، بناء على ثبوته في وقت آخر. وهو على نوعين: أحدهما أن يقال: «كان ثابتًا في الماضي، فيكون ثابتًا في الحال أيضًا، كحياة المفقود»؛ وثانيهما: أن يقال: «إنه ثابت في الحال، فيحكم بثبوته في الماضي، كجريان ماء الطاحونة».

وهو بكلا نوعيه حجة دافعة للاستحقاق، لا حجة مثبتة له عندنا، كما في الأصول.

---

(١) سقطت من ب.

(٢) تصحفت في أ إلى: الحلم.

فإذا مات الذمي فجاءت امرأته مسلمة، وقالت: «أسلمت بعد موته»، وقالت الورثة: «لا؛ بل أسلمت قبل موته»، فالقول قول الورثة. وقال زفر: «القول قولها، لأن الإسلام حادث بالاتفاق، فيضاف إلى أقرب أوقاته».

ولنا أن سبب حرمان الإرث ثابت في الحال ـ وهو اختلاف الدينين ـ فيكون ثابتًا فيما مضى للاستصحاب، كما في جريان ماء الطاحونة إذا اختلف المتعاقدان بعد مضي المدة، فإنه يحكم الحال، فإن كان الماء جاريًا في الحال كان القول لصاحب الطاحونة، وإن كان منقطعًا كان القول للمستأجر.

والاستصحاب ظاهر نعتبره لدفع استحقاقها الميراث، وهو صحيح؛ وزفر يعتبره للاستحقاق[1]، وهو غير صحيح، ولذا قلنا: القول قول الورثة.

فإن قيل: «إن زفر لم يجعل استحقاقها للميراث للاستصحاب؛ بل لأصل آخر، وهو إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته، كما ترى».

قلنا: إن هذا الأصل -أيضًا- ظاهر، والظاهر استصحابًا كان أو غيره لا يعتبر للاستحقاق؛ بل لدفعه، فاعتبار زفر لذلك الأصل الآخر للاستحقاق، فاسد[2]، حتى لو كان ذلك الأصل دافعًا، نعتبره -أيضًا-، كما لو مات مسلم وله امرأة مسلمة نصرانية، فجاءت مسلمة بعد موته، وقالت: «أسلمت قبل موته»، وقال الورثة: «بل أسلمت بعد موته»، فالقول قول الورثة، كما في مسألة الأولى. لكن لا للاستصحاب، وإلا يلزم أن يكون الاستصحاب مثبتًا لإسلامها فيما مضى أيضًا؛ بل لذلك الأصل الآخر، لكونه دافعًا لاستحقاقها في هذه المسألة.

والحاصل أن كل ظاهر استصحابًا أو غيره، نعتبره في موضع يكون دافعًا فيه، ولا نعتبره في موضع يكون مثبتًا فيه.

---

(١) في ج: الاستحقاق.

(٢) تصحفت في ب إلى: قال.

قوله: «لأجل تحكيم الحال» أي: استصحاب الحال.

قوله: «وقالت الورثة: «في مرضه»» فالقول قول الورثة للأصل المذكور، لأنه دافع فيكون معتبرًا. وكذا لو باع عينًا لوارثه فمات، واختلف المشتري مع بقية الورثة، فقال[1]: «إن البيع كان في صحته»، وبقية الورثة تقول: «كان في مرض موته»، فالقول للورثة، لإضافته إلى أقربُ أوقاته، فإن أقاما بينة فالبينة على الصحة أولى، لإثباته خلاف الظاهر. وبه أفتى مشايخ الإسلام.

قيل: هذا مشكل بمسألة ذكرها في «الخانية» و«العمادية»، وهي: امرأة وهبت مهرها لزوجها وماتت، فقال الزوج: «كانت الهبة في الصحة»، وبقية الورثة: «كانت في المرض»، فالقول للزوج، فإن مقتضاها أن يكون الحكم في مسألة الإقرار كذلك. أي: القول للمقر له.

أقول: الجواب عنه على ما ذكره في قبيل فصل الخصومة بين الزوجين في العزل[2] من دعوى قاضيخان: أن كون القول قول الزوج في تلك المسألة، إنما هو رواية النسفي، بناء على أن الزوج ينكر استحقاق بقية الورثة المال؛ وأما على رواية «الجامع الصغير» -وهو المعتمد على ما ذكره قاضيخان، وبه أفتى مشايخ الإسلام-، أن القول قول الورثة، لأنهم تصادقوا على أن المهر كان واجبًا عليه، واختلفوا في السقوط، فكان القول قول من ينكر السقوط، لأنه من الصفات العارضة، والأصل عدمها إلا أن يثبت بالبيّنة، ولأن الهبة حادثة، والأصل في الحوادث أن تحال إلى أقرب الأوقات. كذا ذكره الإمام قاضيخان، فلا إشكال على القول المعتمد.

ويؤيد رواية «الجامع الصغير» ما ذكره قاضيخان قبيل تلك المسألة: رجل

---

(١) سقطت من أ، ج.

(٢) تصحفت في أ، ج إلى: الغزل.

مات وترك مالًا، فادعى بعض الورثة عينًا من أعيان التركة أن المورث وهبه منه في صحته، وقبضه الورثة؛ وبقية الورثة قالوا: «كان ذلك في المرض»، فإن القول قول من يدعي الهبة في المرض.

قوله: «لو مات مسلم وتحته نصرانية، فمات مسلمة» انتهى. قد ذكرنا ما يتعلق بهذه المسألة آنفًا.

قوله: «لو قال القاضي بعد عزله» انتهى. بيانه أن القاضي إذا أخبر المقضي عليه بعد عزله بما قضى، وأسنده إلى حال قضائه، فلا يخلو إما أن يصدقه فيما قال أو يكذبه، فإن صدقه فبها، وإن كذبه فإما أن يكذبه في حقيقة ما قاله، أو يصدقه في كونه في زمن قضائه، أو يكذبه فيه: فإن كان الأول فالقول فيه للقاضي بلا خلاف، وإن كان الثاني فكذلك القول للقاضي، على الصحيح.

إذا عرفت هذا فاعلم أن القاضي إذا قال لرجل: «أخذت منك ألفًا ودفعتها إلى فلان، قضيت بها له عليك»، فقال المأخوذ منه: «فعلت ذلك في حال قضائك ظلمًا»، فالقول قول القاضي بلا يمين بالاتفاق، لأنهما لما اتفقا على أنه فعل ذلك في حال قضائه، كان الظاهر شاهدًا له، إذ القاضي لا يقضي بالجور ظاهرًا، والقول لمن يشهد له الظاهر بالاتفاق.

وفي هذه الصورة لو أقر (الآخذ بما أقر به)[1] القاضي، لا يضمن، لأنه فعله في حال القضاء، فلا ضمان أصلًا، لا على القاضي ولا على الآخذ.

فإن قال المأخوذ منه: «فعلت ذلك قبل التقليد»، أو «بعد العزل»، فالقول فيه قول القاضي أيضًا، على الصحيح، لأنه أسند فعله إلى حالة منافية للضمان ـ وهي حالة القضاء ـ فصار بذلك منكرًا للضمان، والقول للمنكر.

---

(١) سقط ما بين القوسين من ب.

فصار ذلك كمن عهد منه الجنون إذا قال: «طلقت» أو «أعتقت وأنا مجنون» إذا كان ذلك معلومًا، فإن القول فيه قوله حتى لا يقع الطلاق والعتاق، لإضافته إلى حالة منافية لإيقاع الطلاق؛ وكذا لو قال: «أنا صبي»، والصبا منه معلوم.

وقال بعض مشايخنا ـ واختاره السرخسي ـ: «إن القول قول المأخوذ منه، بناء على أن المنازعة إذا وقعت في الماضي يحكّم الحال، وفي هذه الحالة فعله موجب للضمان، وهو بإسناده إلى زمان قضائه يدعي ما يسقط الضمان عنه، فلا يقبل قوله إلا ببينة، بخلاف الصورة الأولى فإنهما تصادقا فيها، على أنه فعله ذلك في زمان قضائه، وذلك غير موجب للضمان عليه.

هكذا ذكروه في «شروح الهداية»، بخلاف ما ذكره المصنف في تعليله، من أنه بناء على أن الأصل في الحوادث الإضافة إلى أقرب أوقاتها، فإنه إنما يتمشى بالنسبة إلى وقت العزل، لا بالنسبة إلى ما قبل التقليد، ولأنه لو بنى على هذا الأصل، لزم أن يكون الظاهر مثبتًا، وليس كذلك عندنا.

ثم الآخذ لو أقر بما أخذه في هذه الصورة، فهل يضمن؟ قالوا: «يضمن، لأنه أقر بسبب الضمان»، وقول القاضي مقبول في دفع الضمان عن نفسه، لا في إبطال سبب الضمان على غيره، بخلاف الصورة الأولى[1]؛ لأنه ثبت فعله فيها في وقت قضائه بالتصادق.

هذا إذا كان المال هالكًا، ولو كان باقيًا في يد الآخذ، وأقر بما أقر به القاضي، أخذ منه المال، سواء صدقه المأخوذ منه في أنه فعله في قضائه، أو ادعى أنه في غير قضائه، لأن الآخذ أقر أن اليد كانت للمأخوذ منه، فلا يصدق في دعوى تملكه إلا بحجة، وقول المعزول ليس بحجة له، لكونه شهادة فرد.

لا يقال: «الآخذ في هذه الصورة أسند الفعل إلى حالة منافية للضمان، فكان

---

(١) سقطت من ج.

الواجب ألا يضمن كالقاضي»، لأنا نقول: إن جهة الضمان راجحة، لأن إقرار الرجل على نفسه بسبب الضمان حجة قطعية، وقضاء القاضي حجة ظاهرًا، والظاهر لا يعارض القطعي.

وهذا يقتضي وجوب الضمان على القاضي أيضًا، لكن ذلك يؤدي إلى تضييع الحقوق بالامتناع عن القضاء، مخافة(١) الضمان، فلم نلزم عليه كما ألزمنا على الآخذ.

ونظيره الوكيل بقبض الدين، إذا قال بعد موت الموكل: «قبضت ودفعت إلى الموكل في حياته»، فإنه يصدق في قوله بلا بينة في إسقاط الضمان عن نفسه، ولا يصدق بلا بينة في حق المديون؛ بل للورثة أن يطالب المديون بالدين.

قوله: «كان القول للعبد» لأنه أسند فعله إلى حالة منافية للضمان ـ وهي حال الرق ـ فصار بذلك منكرًا للضمان، فيكون القول له.

قوله: «كان القول قول المولى» لأنه أسند فعله إلى حالة منافية للضمان(٢).

قوله: «قبل العزل» أي: قبل العلم بالعزل، وكذا قوله: «بعد العزل».

قوله: «كان القول قول الوكيل» لأنه أسند فعله إلى حالة منافية للضمان، أعني حالة قيام الوكالة.

قوله: «وإن كان قائمًا فالقول للموكل» لأن الوكيل(٣) عند قيام المبيع أخبر عما لا يملك فيه الإنشاء، لأنه في ذلك الوقت لا يملك إنشاء البيع، فيصير مدعيًا لا منكرا للضمان، إذ لا ضمان عليه عند قيام المبيع، فلا يصدق في قوله: «بلا بينة»،

---

(١) تصحفت في أ إلى: مخالفة.

(٢) سقطت من ج.

(٣) في ج: الموكل.

ولأنه أقر بسبب الضمان ـ وهو تسليم ملك الموكل إلى المشتري ـ، ثم ادعى المبطل، ولا يصدق بلا بينة.

ثم لا يخفى عليك أن هذه المسألة عند قيام المبيع يكون من فروع الأصل المذكور، لا من المستثنيات.

قوله: «لا يصدق في الغلة القائمة» لأنه أقر بسبب الضمان ـ وهو الأخذ ـ، وبالإسناد ادعى المبطل في العين القائمة، فلا يصدق بلا بينة.

واعلم أنه خرج من الأصل المذكور ما ذكره في التاسع عشر من «الفصولين»: هلك المستأجر على حفظه، فقال الأجير: «هلك بعد تمام السنة، فعليك أجر السنة»، وقال المستأجر: «هلك بعد شهر واحد»، فالقول للمستأجر، لأنه ينكر وجوب الأجر عليه، وإنما خرج عن الأصل المذكور، لأن الأصل المذكور ظاهر، يصلح للدفع لا للاستحقاق، وغرض الأجير أخذ الأجر، فلا يصلح حجة له.

قوله: «ومما وافق الأصل ما في «النهاية»: لو أعتق أمة» انتهى. أورده صاحب «النهاية» نقضًا على الأصل الذي ابتنى عليه[1] المسائل الأربعة المذكورة، وهو أن المقر إذا أسند إقراره إلى حالة منافية للضمان، فإنه لا يلزمه الضمان، كما في المسائل المذكورة.

(ثم أجاب عنه ببيان الفرق بين هذه المسألة وبين المسائل المذكورة)[2]، بأن المولى أقر بأخذ مال الأمة وقطع يدها، ثم ادعى التملك، فيصدق في إقراره، ولا يصدق في دعواه التملك، كما لو قال لرجل: «أكلت طعامك بإذنك»، فأنكر

---

(١) في أ، ج: على.

(٢) سقط ما بين القوسين من أ، ب.

الرجل الإذن، يضمن المقر، لأنه يصدق[١] في إقراره، ولا يصدق في دعواه الإذن.

وقال الزيلعي[٢]: «وهذا الفرق ليس بمخلص»، واستحسنه المصنف في «البحر»[٣]، وقال: «وهو كما قال الزيلعي»[٤]، وإليه أشار في هذا الكتاب بقوله: «يحتاج إلى نظر دقيق للفرق بينهما»، وذلك لأنه يمكن تمشية ما ذكره في بيان المسائل المذكورة أيضـًا، قبيل[٥] ذكر المصنف في «البحر»[٦] ما يجاب به عن ذلك، حيث قال: «اعلم أن المقر إذا أسند إقراره إلى حالة منافية للضمان من كل وجه، (فإنه لا يلزمه شيء من الضمان» ـ انتهى ـ فإن زيادة قوله: «من كل وجه»)[٧] يخرج مسألة الأمة عن هذا الأصل، فإن كونها أَمَتَه لا ينفي الضمان عنه من كل وجه، لأنه يضمن فيما لو كانت الأمة مرهونة، أو مأذونة مديونة، فلا نقض بها.

ورد بأن مثل ذلك يقال في العبد أيضـًا، لأن كونه عبده لا ينفي الضمان عنه من كل وجه، لأنه لو أتلف العبد المرهون أو العبد المأذون المديون، يضمن؛ وكذا مسألة القاضي، لأن كونه قاضيًا لا ينفي الضمان من كل وجه، فإنه لو تعمد القضاء جورًا كان ضامنًا.

قوله: «وفي «المجمع» من الإقرار» قال في «المجمع» و «شرحه»: «لو أقر حربي أسلم بأخذ المال من مسلم أو كافر قبل إسلامه، أو أقر بإتلاف خمر كافر بعد إسلامه، أو أقر مسلم بأخذ مال حربي في دار الحرب، أو أقر المولى بقطع

---

(١) سقطت من ب.

(٢) تبيين الحقائق ٤/ ٢٠٦.

(٣) البحر الرائق ٧/ ٥٤.

(٤) تبيين الحقائق ٤/ ٢٠٦.

(٥) في أ، ج: قيل.

(٦) البحر الرائق ٧/ ٥٤.

(٧) سقط ما بين القوسين من ج.

يد معتقه قبل العتق، فكذبوه في إسناد الأفعال إلى ما ذكره من الزمان، بأن قال المأخوذ ماله: «أخذت مالي بعد إسلامك»، وقال المتلف خمره: «أتلفت خمري قبل إسلامي»، وقال الحربي: «أخذت مالي بعد إسلامي»، وقال المعتق: «قطعت يدي بعد عتقي»، أفتى محمد لعدم الضمان في الكل، وقالا: «يضمن».

له أنه أسند الفعل إلى حالة[1] منافية للضمان، فلا يضمن، لأنه منكر فيصدق في قوله، كما لو أقر بالقذف مسندًا إلى حالة الصبا؛ ولهما أنه أقر بسبب الضمان ـ وهو الأخذ والقطع والإتلاف ـ وأسنده إلى حالة لا تنافيه بالكلية، لأن إتلاف مال الحربي يكون سببًا للضمان (في الجملة)[2]، كما لو إذا كان مستأمنًا أودع ماله عند مسلم وعاد فأتلفه المسلم، يضمن.

وقطع المولى يد عبده قد يوجب الضمان عليه، كما إذا كان العبد مديونًا مأذونًا أو مرهونًا، ولا كذلك حالة الصِّبا، لأنها منافية للإقرار بالكلية.

هذا إذا كان المأخوذ هالكًا، كما أشار إليه بذكر الضمان في الموضعين؛ وأما إذا كان قائمًا في يد المقر، فلا ضمان حينئذ بالاتفاق؛ بل يؤمر برد العين إلى المقر له، لأنه أقر أنه ماله، وادعى تملكه، وهو منكر، فلا يصدق في قوله؛ بل القول قول المنكر هذا.

قال في إقرار «الخلاصة»: «رجل صب دهنًا لرجل بمعاينة الشهود، فقيل له في ذلك، فقال: «وقعت فيها فأرة وماتت»، فالقول قوله لأنه ينكر الضمان، والذي يسع للشهود أن يشهدوا على الصب فحسب، ولا يسعهم أن يشهدوا على أنه ليس بنجس، (ولو عمدًا له)[3]، فكان هذا من فروع أن المقر لو أسند فعله إلى حالة

---

(١) سقطت من ب.

(٢) سقط ما بين القوسين من ب.

(٣) سقط ما بين القوسين من أ، ج.

منافية للضمان، يصدق في قوله.

وقال في «الخلاصة» -أيضًا-: «لو عمد إلى رجل يطوف في السوق باللحم، فاستهلك لحمه، ثم قال: «هو ميتة»، لا يصدق، وللشهود أن يشهدوا على كونه ذكية بحكم الحال».

وقال القاضي الإمام: «إنه يصدق ولا يضمن»، فكان على قول القاضي من فروع ذلك الأصل؛ واعترض على القاضي بمسألة ذكرها في كتاب الاستحسان، وهي: رجل قتل رجلًا، فلما طلب منه القصاص قال: «إنه ارتد»، فإنه لا يسمع، فأجاب بأنه لو صدقناه في ذلك يؤدي إلى فتح باب العدوان، لأن العداوة بين الناس محقق، وأمر الدم عظيم، بخلاف المال؛ وكذا لو قال: «قتلته لأنه قتل أبي» لا يسمع ذلك منه. وسيأتي في الكتاب أيضًا.

قوله: «بقطع يد معتقه» بخلاف ما لو أقر العبد بعد العتق بقطع يد مولاه حال رقه، وقال: «بل قطعتها بعد العتق»، فإنه لا يضمن بالاتفاق، ويكون القول قول العبد.كذا في «شرح المجمع».

قوله: «فلا يضاف إلى السابق» أي: لا يضاف الموت إلى المرض السابق الحاصل عند البائع؛ بل يضاف إلى الزائد عند المشتري، لأن الأصل في الحادث أن يضاف إلى أقرب أوقاته.

ومما فرع على الأصل المذكور -أيضًا-: إذا قطع البائع أو الأجنبي يد العبد، ثم باعه ولم يعلم به المشتري، فمات العبد منه عند المشتري، فإنه يضاف إلى الألم الزائد عند المشتري، لا إلى السابق عند البائع، حتى لا يرجع على البائع بالثمن؛ بل بنقصان العيب.

وكذا لو زنى العبد عند البائع، فجلد عند المشتري، فسرى ومات منه، فإنه يضاف إلى الحادث عند المشتري.

وكذا لو سرق عند البائع، فقطعت يده عند المشتري، فمات منه، يضاف إلى ما عند المشتري بالاتفاق.

وكذا إذا اشترى جارية حاملًا، ولم يعلم بالحمل، فمات عند المشتري بالولادة، فإن موتها يضاف إلى ما عند المشتري، حتى لا يرجع بالثمن؛ بل بنقصان العيب.

ومما خرج عن الأصل المذكور، ما ذكر في باب ثبوت النسب من «الكنز»[(١)]، حيث قال: «فإن ولدت ثم اختلفا فقالت: «نكحتني منذ ستة أشهر»، وادعى الزوج الأقل منها، فالقول قولها [(٢)]والولد ابنه، وعلله في «الزيلعي»[(٣)] بأن الظاهر يشهد لها، فإن الظاهر أنها تلد من نكاح لا من سفاح.

فإن قيل: الظاهر يشهد له أيضـًا، وهو أن الحوادث تضاف إلى أقرب أوقاتها، والنكاح حادث، قلنا: النسب مما يحتال لإثباته احتياطًا[(٤)] للولد.

والحاصل أن الحوادث إنما تضاف إلى أقرب أوقاتها، إذا لم توجد ما يقتضي خلافه، وههنا قد وجد كما ترى.

قوله: «وليس من فروعها ما إذا تزوج أمة» انتهى. وكذا ليس من فروعها ما إذا وطئ أمة زوجته أو والده على ظن حلها له، ثم ملكها بشراء أو هبة أو إرث، ثم ولدت ولدًا، يحتمل أن يكون حادثًا بعد تملكها أو قبله، فإنه لا شك عندنا في كونها أم ولد له، لكن لا[(٥)] من حيث إنه حادث أضيف إلى أقرب أوقاته، لأنها لو ولدت قبل تملكها، ثم ملكها تصير أم ولد له أيضـًا، على ما صرح به في «قاضيخان»، قال:

---

(١) كنز الدقائق، ص ٣٠٩.

(٢) من هاهنا بداية سقط من أ يبلغ ثلاث لوحات ونصف وجه.

(٣) تبيين الحقائق ٣/ ٤٤.

(٤) زيد في ج بهذا الموضع: إحياءً.

(٥) سقطت (لا) من ب.

«لو وطئ جارية امرأته أو جارية والده أو جده فولدت فادعاه، لا يثبت النسب منه بدون تملك، ويدرأ الحد عنه للشبهة.

فإن قال: «أحلها لي المولى»، لا يثبت النسب إلا أن يصدقه المولى في الإحلال، وفي أن الولد منه، فإن صدقه في الأمرين جميعًا يثبت النسب وإلا فلا، وإن كذبه المولى ثم ملك الجارية يومًا من الدهر، ثبت النسب منه» انتهى.

قلت: فإذا ثبت منه النسب ثبت أمومية الولد -أيضـًا- بالضرورة، فظهر منه أن قولهم في باب ثبوت النسب: «إنه لو استولدها بزنى، ثم ملكها الزاني بشيء من الشراء والهبة والإرث، لا يثبت النسب منه، ولا أمومية الولد، إذ «لا نسب للولد في الزنى»، ليس على إطلاقه؛ بل مقيد بأمة غير زوجته ووالده وجده، والفرق أن في وطء جارية زوجته ووالده وجده، شبهة يثبت بها النسب، بخلاف وطء غير هؤلاء، حيث لا شبهة فيها أصلًا.

قوله: «ثم اشتراها» أي: ملكها بشراء أو غيره من أسباب الملك، كما ذكرناه، وسواء ملكها كلًا)[1] أو بعضًا، كما ذكره في «البحر»[2] نقلًا عن «المحيط»، قال: «وإذا ولدت الأمة المنكوحة من الزوج، ثم اشتراها هو وآخر، تصير أم ولد للزوج، ويلزمه نصيب شريكه بالضمان».

قوله: «تصير أم ولد عندنا» لأن نسب الولد منه، فكذا أمومية الولد اقتضاء. وقوله: «عندنا» احتراز عن قول الشافعي، فإن عنده لا تصير أم ولد له كما في الزنى.

قلنا: إن سبب الاستيلاد، وهو الجزئية الثابتة بينه وبينها بواسطة الولد الثابت النسب، موجود ههنا، بخلاف الزنى، لأن نسب الولد منتف فيه، فكذا أمومية الولد.

***

(١) هاهنا ينتهي السقط الكبير من أ.

(٢) البحر الرائق شرح ٤/ ٢٩٦.

قاعدة: هل الأصل في الأشياء الإباحة؟

اعلم أن الأفعال الاختيارية التي للعَقْل حظ في معرفة حسنها وقبحها قبل الشرع، تنقسم إلى: واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومباح، لأنه إن اشتمل أحد طرفيه على مفسدة، فأما فعله فحرام، أو تركه فواجب، وإن لم يشتمل عليها، فإن اشتمل على مصلحة، فأما فعله فمندوب، وأما تركه فمكروه، وإن لم يشتمل على شيء من المفسدة والمصلحة، فمباح؛ وأما ما لا حظَّ للعَقْل[1] (في معرفة حسنه وقبحه، ولم يعلم له حكم شرعي من المنع وعدمه، لعدم ورود الشرع كأكل الفاكهة ـ مثلًا ـ، فاختلفوا فيه.

فقال أكثر العلماء من الشافعية والحنفية ـ ونسبوه إلى الشافعي ـ: «إن حكمه الإباحة»، لأنه تصرف لا يضر المالك، فيباح، كالاستظلال بجدار الغير؛ ولأنه تعالى خلق العبد والشهوة فيه، وما ينتفع به من الثمار وغيرها، فالحكمة تقتضي إباحة الانتفاع به، حتى ورد المنع.

فإن قيل: «الإباحة حكم شرعي، والكلام فيما لا يعلم له تعلق الحكم الشرعي به»، أجيب عنه بأن المراد الإباحة الأصلية، بمعنى أنه لا يعاقب على الانتفاع بها، لا ما كان حكمًا شرعيًا، وهو ما ثبت بدليل شرعي.

وقال بعض الفقهاء من البغداديين وأصحاب الحديث -وهو مذهب المعتزلة-: «إن حكمه التحريم، حتى يقوم الدليل على الإباحة»؛ وقال بعض أصحابنا من الحنفية ـ ونسبوه إلى الأشعري وأصحابه ـ: «إن حكمه التوقف».

نحن نقول على المحرم: إن أردتم به حكم الشارع بالحرمة في الأزل، فذلك غير معلوم لنا، إذ التقدير أن لا محرم ولا مبيح له، إذ الكلام في الأفعال قبل البعثة؛

---

(١) من هاهنا بداية سقط كبير نحو نصف صفحة من أ.

بل هو غير مستقيم، لأن المفروض أنه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع؛ وإن أردتم به العقاب على الانتفاع به، فباطل لقوله - تعالى -: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٧/ ١٥]، ولقوله - تعالى -: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢/ ٢٩]، فإنه يدل على الانتفاع به، حتى ورد المحرم.

ونقول على الواقفية: إن أردتم بالوقف عدم الحكم من الله تعالى، فباطل، لأنه جزم بعدم الحكم لا وقف، ولأن الفعل إما ممنوع من الله - تعالى - فحرام، وإما غير ممنوع منه فمباح، ولا خروج من النقيضين.

وإن أردتم به عدم العلم بحكم الله - تعالى - في ذلك الفعل، فباطل أيضاً، لأنا(١) نعلم قطعًا أن لله - تعالى - في كل فعل حكمًا البتة، إما بالمنع أو بعدمه، وإن لم نقدر على تعيينه.

وإن أردتم به عدم تعلقه أو عدم العلم بتعلقه، فباطل أيضاً كما ذكرناه.

وإن أردتم به عدم العلم بأن حكمه - تعالى - فيه الإباحة أو الحرمة، فهذا حق، إذ التقدير أن لا دليل من الشارع، ولا حظ للعقل فيه، وهو يرجع في الحقيقة إلى القول بالإباحة من جهة اتفاقهما على أنه لا عقاب على الفعل، ولا على الترك، فلا خلاف بينهما في المعنى، فلا يحسن المقابلة بينهما بحسب المعنى.

والحاصل أن المختار مذهب أكثر العلماء، لكن قيده فخر الإسلام بزمن الفترة، فقال: «إن الناس لم يتركوا سُدًا في شيء من الزمان، وإنما هذا بناء على زمن الفترة، لاختلاف الشرائع، ووقوع التحريفات في ذلك الزمان، فلم يبق الاعتقاد والوقوع(٢) على شيء من الشرائع، فظهرت الإباحة بمعنى عدم العقاب بما لم

---

(١) في ج: لا.
(٢) في ج: الوقوف.

يوجد له محرم ولا مبيح.

قوله: «المختار أن لا حكم» انتهى[١]. قد ذكرنا ما فيه.

قوله: «والحكم عندنا وإن كان أزليًا» انتهى. جواب سؤال مقدر، تقديره أن يقال: «لما كان الحكم عندكم أزليًا، فما معنى قولكم: «لا حكم للأفعال قبل الشرع»»؟ فأجاب بما حاصله أن الحكم وإن كان أزليًا لكن تعلقه التنجيزي حادث، ومرادنا بعدم الحكم عدم تعلقه التنجيزي. تأمل.

قوله: «لعدم فائدته فيه» إنه إن أراد به عدم الفائدة في نفس الأمر، فممنوع؛ وإن أراد به عدم العلم بالفائدة، فمسلم، لكن ذلك لا يستلزم انتفاء تعلق الحكم به.

قوله: «الحيوان المشكل أمره» أي: الحل والحرمة.

قوله: «والنبات المجهول سمِّيَّته» هو من السم ـ بفتح السين ـ وهو ما يقتل به. استدل الحموي على حل الدّخان[٢]، حيث قال: «يعلم منه حل الدخان» انتهى.

أقول: لا يخفى عليك بطلانه، لأن غاية ما يدل هو عليه حل التناول لورق ذلك النبات المسمى بالدخان بالأكل، أو شرب مائه بالعصر أو التقطير بعد تسليم كونه مجهول السمية، لا حل شرب دخان ذلك النبات بعد الإحراق بالنار.

وأين هذا من ذاك؟! لأن كونه مجهول السمية إنما يظهر أثره في الأول لا في الثاني، لعل منشأ هذا لابتلاء المستدل بشرب الدخان، فاتبع هوى نفسه. والله هو الهادي يهدي من يشاء ويضل من يشاء.

قوله: «مسألة الزرافة» وفي «القاموس»[٣]: زرافة كسحابة دابة فارِسِيَّتُها

(١) زيد في ب بهذا الموضع: فظهر.

(٢) في هامش ب: مطلب: الدخان.

(٣) القاموس، ص ٨١٥.

«أُشْتُرْكأَوْبَلَنْكَ»، لأن فيها مشابهة من البعير والبقر والنمر. انتهى. ولهذا صار أمره مشكلًا؛ وفي التركي «زرنيا».

قوله: «مباح أو مملوك»[1] لو تيقن أنه مملوك لكن صاحبه غير معلوم، فهو مثل اللُّقَطة.

قوله: «فالمختار عندهم حل أكلها» لرجحان طرف الحل. أعني مشابهتها للبعير والبقر.

قاعدة: الأصل في الأَبْضاع التحريم

قال في «المصباح»[2]: «البضع ـ بالضم ـ جمعه أبضاع، يطلق على الفرج والجماع، وعلى التزويج -أيضـًا-، كلفظ النكاح يطلق على العقد وعلى الجماع. وقيل: البضع مصدر أيضـًا، ويقال: «أبضعت المرأة إبضاعًا» زوجتها، و«تستأمر النساء في أبضاعهن» ـ يروى بفتح الهمزة وكسرها ـ، أي: في تزويجهن. فالمفتوح جمع والمكسور مصدر. انتهى.

فالأبضاع في كلام المصنف ـ بفتح الهمزة ـ جمع بضع بمعنى التزويج، كما هو المناسب لما نقله عن «كشف الأسرار» من قوله: «الأصل في النكاح الحظر»؛ أو بمعنى الجماع، فيكون المراد بلفظ النكاح في كلام «كشف الأسرار» معنى الجماع أيضـًا، أو بمعنى الفرج، كما هو المناسب لقوله الآتي: «لا يجوز التحري في الفروج».

قوله: «وأبيح للضرورة» أي: ضرورة التوالد والتناسل، وهو سبب لبقاء بني آدم.

---

(١) زيد في ج بهذا الموضع: أما.

(٢) المصباح المنير ١/ ٥١.

قوله: «لا يجوز التحري في الفروج» أي: الوطء بالتحري، ويجوز أن يراد بالفرج الوطء.

قوله: «ولو أن رجلًا له أربع جوارٍ أعتق واحدة منهن بعينها، ثم نسيها» انتهى. هذا إشارة إلى بيان أحكام الجهالة الطارئة في العتق، ولم يتعرض لبيان أحكام الجهالة الأصلية فيه، لأن الجهالة الأصلية فيه لا تمنع حل الوطء ولا الاستخدام، فلم يكن مناسبًا لما نحن فيه.

واعلم أن الجهالة في المعتق على نوعين: أصلية وطارئة؛ فالأصلية وهي أن تكون الصيغة من الابتداء مضافة إلى أحد المذكورين بلا تعيين، مثل أن يقال: «أحدكما حر»، لا يخلو المزاحم له من أن يكون محتملًا للإعتاق، أو لا يكون محتملًا له، والمحتمل لا يخلو أمره من[1] أن يكون ممن ينفذ الإعتاق فيه، أو لا ينفذ الإعتاق فيه.

فإن كان محتملًا للإعتاق، وهو ممن ينفذ إعتاقه فيه، كقوله لعبديه: «أحدكما حر»، فاختلفوا في كيفيته: فمنهم من يقول: «إن المعتق لا يثبت فيه قبل الاختيار؛ بل معلق بالبيان، كما في سائر المعلق بالشرط». ونسبوا هذا القول إلى أبي حنيفة وأبي يوسف.

ومنهم من يقول: «إنه تنجيز العتق في غير المعين في الحال، واختيار العتق في أحدهما بالبيان إظهار». ونسبوا هذا القول إلى محمد. ولكل من الطرفين وجه ذكرناه في «شرح الملتقى».

وإن كان ممن لا ينفذ إعتاقه فيه، بأن جمع بين عبده وعبد غيره، وقال: «أحدكما حر»، لا يعتق إلا بالنية، لاحتماله كلًا منهما؛ وإن كان المزاحم له مما لا يحتمل الإعتاق، كما إذا جمع بين عبده وبهيمة أو حائط أو حجر، وقال: «أحدكما

(١) تصحفت في ب إلى: أمره.

حر»، فعند أبي حنيفة يعتق عبده بلا نية، وقالا: «يتوقف على النية».

وأحكام هذه الجهالة أن للمولى يجوز استخدامهما قبل الاختيار، ويجبر الحاكم على الاختيار؛ ولو كانا أمتين يحل الوطء للمولى أيهما شاء، ويصير بيانًا عندهما لا عند أبي حنيفة؛ ولو استولد واحدة منهما يصير بيانًا بالاتفاق.

وإن جنى المولى عليهما قبل الاختيار، فإن جنى على ما دون النفس بأن قطع يديهما، فلا شيء عليه؛ وإن جنى على النفس بأن قتلهما، فإن كان على التعاقب، فالأول عبد والثاني حر، فيلزمه دية الثاني لورثته، ولا يرث المولى منه شيئًا؛ وإن كانا معا بأن قتلهما معًا بضربة واحدة، فعليه نصف دية كل منهما.

وإن قطع أجنبي يدهما فعليه أرش يدهما للمولى، وهو نصف قيمة كل منهما، قطعهما معا أو على التعاقب؛ ولو باعهما صفقة واحدة فسد البيع، وإن مات قبل البيان قام الوارث مقامه... إلى غير ذلك من أحكامها، على ما ذكر في «البحر»[1].

وأما الجهالة الطارئة ـ وهي أن تكون الصيغة من الابتداء مضافة إلى أحدهما معينًا ثم نسيه، ولم يدر أيهما أعتق ـ فالكلام فيه في موضعين: أحدهما في كيفيته، والثاني في أحكامه:

أما الأول: فلا خلاف في أن أحدهما حر قبل البيان، والبيان فيه إظهار.

وأما الثاني: فهي ضربان: ضرب في حياة المولى، وضرب بعد موته؛ أما الأول: فالمولى يمنع عن وطئهن واستخدامهن، والحيلة في جواز الوطء له أن يتزوجهن، فحل له الحرة المعتقة منهن، ويأمره القاضي بالبيان، فإن امتنع حبسه إلى أن يبين.

---

(١) البحر الرائق ٤/ ٢٦٦-٢٦٧.

وقيل: لا يجبره القاضي بالبيان، كما ذكره الزيلعي[١] في الإقرار، فإنه قال فيه: «إذا أعتق أحد عبديه ثم نسيه، لا يجبر على البيان». والأول هو الاحتياط.

وإذا ادعى كل منهما العتق ولا بينة، وجحد المولى، استحلفه القاضي لكل واحدة منهن بالله ما أعتقته، فإن نكل لهن عتقن، وإن حلف لهن أمر بالبيان، لأن حرية إحداهن لا ترتفع باليمين، فإن حلف للأول عتق الذي لم يحلف له، وإن لم يحلف له عتق هو؛ وإن كانا أمتين وحلف لهما يمنع عن وطئهما، حتى يبين.

والبيان في هذا النوع من الجهالة يكون بالنص، وذلك بأن يعنيه بقوله صريحًا وبالدلالة، وذلك أن يفعل أو يقول ما يدل على البيان، كأن يتصرف في أحدهما تصرفًا لا يصح إلا في الملك، من البيع والهبة والإعتاق...

وكذا إذا كانا أمتين فوطأ إحداهما عتقت الأخرى بلا خلاف وإن منع عن الوطء، بخلاف الجهالة الأصلية، فإن الوطء فيها ليس ببيان عند الإمام، كما تقدم.

وإن كن عشرًا فوطأ إحداهن، تعينت الموطوءة للرق حملًا لأمره على الصلاح؛ وتعينت الباقيات لكون المعتقة فيهن، فيتعين بالبيان نصًا أو دلالة؛ وكذا لو وطأ الثانية والثالثة إلى التاسعة فتعينت العاشرة للعتق.

ولو ماتت واحدة منهن قبل البيان، فالأحسن ألا يطأ الباقيات قبل البيان، فلو فعل جاز، لاحتمال أن يتذكر أن المعتقة هي الميتة، لأن هنا لا يتعين الباقي للعتق، بخلاف الجهالة الأصلية، فإن الموت فيها بيان.

ولو كانتا اثنتين فماتت واحدة منهما، لا تتعين الباقية للعتق، لأن الميتة لم تتعين للملك، فتوقف تعينها للعتق على البيان، ولو باعهما صفقة واحدة فسد البيع؛ وكذا لو كان عشرة فباعها صفقة واحدة فسد البيع، ولو باعها على الانفراد، جاز

---

(١) تبيين الحقائق ٥/ ٤.

البيع في التسع، وتعين العاشر للعتق، وأما الثاني فهو أن المولى إذا مات قبل البيان يعتق من كل منهما نصفه مجانًا، ويسعى كل في نصفه، كما في الجهالة الأصلية. كذا في «البحر»(١).

قوله: «ولا يسع للحاكم أن يخلي» انتهى. هذا في الاحتياط. وفي إقرار الزيلعي(٢) أنه إذا أعتق أحد عبديه ثم نسيه، لا يجبر على البيان، كما ذكرناه. وهذا رخصة.

قوله: «حتى يتبين المعتقة من غيرها» إما نصًا بأن يقول بعد التذكر لإحداهن: «أنت حرة بذلك العتق»، أو «أعتقتك بذلك العتق»، أو «بالعتق الأول»، أو دلالة، بأن باع أو وهب أو وطأها.

قوله: «وكذلك إذا طلق أحد نسائه بعينها ثم نسيها» أي: لا يجوز وطء واحدة منهن، حتى يتبين المطلقة، لكنه لو وطأ واحدة منهن مع حرمته، يكون وطؤها بيانًا بأنها غير المطلقة، حملًا لأمره على الصلاح، كما في الطلاق المبهم، فإن الوطء فيه لا يجوز -أيضًا- قبل التعيين، لكنه لو وطأ واحدة منهن مع حرمته، يكون بيانًا بالاتفاق، كما ذكروه في باب العتق المبهم.

قيل: «يجوز الوطء في الطلاق المبهم»، وهو فاسد، لأنهم صرحوا أن الوطء الحلال لا يكون بيانًا عنده(٣)، كما بين في محله قيده بالثلاث، والمراد هو الطلاق البائن مطلقًا، ولو بدون الثلاث، بخلاف الرجعي، فإنه لو طلق رجعيًا ونسيها يجوز له الوطء، ولا يكون بيانًا.

قوله: «وكذلك إن ميز كلهن إلا واحدة» أي: فرق كلهن بالطلاق البائن إلا

---

(١) البحر الرائق ٤/ ٢٦٨.

(٢) تبيين الحقائق ٤/ ٤.

(٣) في ج: عندهم.

واحدة منهن، كما هو معنى التمييز. وصورتها: رجل له أربع نسوة، فطلق ثلاثًا منهن بائنًا بعينهن ثم نسيها، فإنه لا يسعه الوطء لواحدة من الأربع، حتى يعلم غير المطلقة. ومن لم يعرف معنى التمييز ههنا فسره بلازمه ـ أعني العلم ـ ولا يخفى عليك فساده. ومنشؤه عدم تصوير المسألة.

والحاصل أنه لو طلق واحدة بعينها من نسائه الأربع بائنًا ثم نسيها، لم يسعه أن يقربها حتى يعلم أنها غير المطلقة، وكذلك لو طلق بائنًا ثلاثًا منها بعينها ثم نسيها، لم يسعه أن يقربها حتى يعلم أنها غير المطلقة.

قوله: «وإذا أخبر بذلك استحلف البتة» لأنه مما لا يصدق بقوله بلا يمين.

قوله: «فلا ينبغي أن يقربها» أي: ديانة. وهل يمنع قضاء؟ والذي ظهر من كلامه أنه لا[1] يمنع قضاء، وإلا فلم تكن[2] فائدة لتحليف القاضي، والذي ظهر من «البحر»[3] أنه يمنع أيضـًا، حيث قال فيه في العتق المبهم: «إنه أمر بالبيان، لأن حرية أحدهما لا يرفع باليمين» انتهى. تأمل.

قوله: «فيحكم الحاكم» أي: بجواز بيعهن. ومنه ظهر استدراك قوله: «فإن أجاز به بيعهن».

قوله: «عن رأيه» أي: رأي الحاكم. أي: لا عن شهادة شاهدين، فإنه لو شهد شاهدان عنده بذلك، ولو شهادة زور، لا يكون حكمه عن رأي؛ بل عن حجة شرعية؛ ويكون حكمه نافذًا ظاهرًا وباطنًا بالاتفاق، لو كانا شاهدي صدق؛ وظاهرًا عندهما لو شاهدي زور، لكن هذا إذا لم يعلم القاضي كذب الشاهدين، وإلا فلا ينفذ حكمه مطلقًا، كما في «فتح القدير»[4]، لأنه حينئذ قصد الجور.

---

(١) كذا. والصواب حذف (لا).

(٢) في ج: يبق.

(٣) البحر الرائق ٤/ ٢٦٩.

(٤) فتح القدير ٧/ ٣٠٧.

قوله: «قضى فيه بغير (علم» أي: بغير)(١) شهادة شاهدين، (فلا ينفذ قضاؤه، وأما الحكم بعلم القاضي، ولو بغير شهادة شاهدين)(٢)، فالصحيح أنه خلاف المختار في الفتوى.

قوله: «إلا أن يتزوجها» انتهى. فإن قيل: «إنهم قد صرحوا بعدم جواز تزوج أمته قبل الإعتاق، وفي «النهاية» «إنه باطل»، فكيف يحل وطؤها بالنكاح الباطل»؟! قلنا: ليس مرادهم عدم جوازه مطلقًا؛ بل بالنسبة إلى أحكام النكاح، لا بالنسبة إلى الوطء، على ما صرح به في «المضمرات»، حيث قال: «المراد به عدم الجواز في أحكام النكاح، من ثبوت المهر في ذمة المولى، وبقاء النكاح(٣) بعد الإعتاق، ووقوع الطلاق عليها، وغير ذلك... أما إذا تزوجها متنزهًا(٤) عن وطئها حرامًا على سبيل الاحتمال، فهو حسن، لاحتمال أن تكون حرة، أو معتقة الغير، أو محلوفًا عليها بعتقها، وقد حنث الحالف» انتهى.

قوله: «والفروج لا تحل للضرورة» قيل: «هذا مخالف لما تقدم قريبًا عن «كشف الأسرار»» انتهى. ويمكن الجواب عن بيان الفرق بين الضرورتين بأن المراد بالضرورة المبيحة في كلام «الكشف»، هي الضرورة العارضة على الحرمة الأصلية، من غير ملاحظة تقابل الحل والحرمة في امرأة واحدة؛ والمراد بالضرورة في كلام «الكافي» هي الضرورة العارضة بعد تقابل الحل والحرمة في امرأة واحدة.

ووجه الفرق أن الضرورة الأولى مبيحة لنوع البضع المفضي إلى بقاء نوع الإنسان، والثانية مبيحة لبضع الشخص المفضي إلى بقاء الشخص، والضرورة فيه

---

(١) سقط ما بين القوسين من ب.

(٢) سقط ما بين القوسين من ج.

(٣) سقطت من ب.

(٤) سقطت من ب.

دون الضرورة في الأول.

قوله: «ولو أعتق جارية من رقيقه ونسيها» أي: أعتق ومات قبل البيان، لم يجز للقاضي التحري، سواء نسي عتقها قبل[1] موته، أو لم ينس.

قوله: «أعتقها» أي: حكم بعتقها.

قوله: «وأسقط عنهن قيمة إحداهن» قيل: «لا يخفى ما فيه، وينبغي أن يقال: «أسقط عنهن ربع قيمتهن»، لأن القيمة تختلف، ولا يجوز تعيين قيمة إحداهن بعينها.

ورد بأنه إنما يتم ما ذكره أن لو كانت الرقيق أربعة، وأما لو كانت أزيد من ذلك أو أنقص، فلا، والمصنف لم يفرض المسألة في الأربعة؛ بل فيما هو أعم من ذلك» انتهى.

أقول: فيه نظر، لأن مراد ذلك القائل ليس الحصر على إسقاط الربع؛ بل مراده إسقاط الربع في الأربعة (على تقدير الأربعة)[2]، والخمس في الخمسة على تقدير الخمسة، والسدس في الستة على تقدير الستة، وهكذا...

ثم أقول: إن مقتضى القواعد الفقهية في أمثال هذا المقام إسقاط قيمة الوسط، لا قيمة الأعلى، ولا قيمة الأدنى، رعاية للطرفين.

قوله: «وهذا من باب الرخصة» والعزيمة ألا ينكحها أحد من أهل تلك القرية، احتياطًا في الفروج؛ وعللها المصنف بعدم لزوم انسداد باب النكاح؛ وعللها بعض مشايخنا بأن إباحة النكاح أصل، فلا تزول بالشك، وإنما عدل المصنف عنه بناء على ما ذكره سابقًا، نقلًا عن «كشف الأسرار» من أن الأصل في النكاح الحظر،

---

(١) في ج: بعد!

(٢) سقط ما بين القوسين من ب.

وإنما أبيح للضرورة.

قوله: «فلو اختلطت الرضيعة» انتهى. أي: لم تدر من هي وإن كانت المرضعة معلومة، وهي عكس المسألة السابقة. ولا يخفى عليك أنه لو قال: «ولو» ـ بالواو بدل الفاء ـ، لكان أولى، إذ لا[1] وجه للتفريع.

قوله: «ولو أن قومًا» أي: قومًا محصورين، كما يقتضيه السوق.

قوله: «ولم يعرفوا المعتقة» أي: بنسيان المعتقة مع علمهم بوقوع العتق من واحد منهم، فلا يرد عليه ما قيل: «إن فرض المسألة أن لكل منهم جارية، ومن المعلوم أن كل واحد منهم يعرف جاريته، فما معنى قوله: «ولم يعرفوا المعتقة»»؟ انتهى.

إذ لا يلزم من معرفة كل واحد منهم جاريته، معرفة أن المعتقة منهن أية جارية هي، لجواز أن المعتق نسي عتق جاريته.

ثم أقول: في إفادة هذا حل الرضيعة المخلوطة بنساء محصورين، نظر، لأن حل وطء كل منهم جاريته ثابت يقينًا، ثم عرض لهم شك في مانع حل الوطء ـ أعني: وقوع العتق من واحد منهم ـ وقد تقرر أن اليقين لا يزول بالشك، فحكمنا بحل الوطء، بخلاف الرضيعة المخلوطة، إذ لم يثبت لواحد منهم حل وطء[2] تلك الرضيعة قبل وقوع الشك، حتى يقال: «إن اليقين لا يزول بالشك»؛ بل نكاح الرضيعة محظور قبل وقوع الشك في المانع، فيجوز أن يعمل المانع عمله.

قوله: «ولو قرب لم يكن ذلك حرامًا» لعله لما ذكره في فصل فصل ما يقبل

---

(١) سقطت من ج.

(٢) كتب في هامش ب: نقول: قول الشارح: «إذ لم يثبت لواحد منهم حل وطء»، غير صحيح، إذ ثبت حلها بقوله - تعالى -: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٤/ ٢٤]، بيقين قبل وقوع الشك بالرضاعة ، فلا يزول بالشك.

قول الواحد، وما لا يقبل من كتاب الحظر والإباحة من «قاضيخان»، من أن الحرمة لا تثبت بخبر الواحد عندنا، ما لم يشهد به رجلان أو رجل وامرأتان؛ لكنه يشكل بما قالوا: إن أكبر الرأي في قوة اليقين عند الفقهاء، لأن مقتضاه حرمة الوطء عند أكبر رأي أحدهم، أنه هو الذي أعتق.

والجواب أن يقال: إن المراد به أنه في قوة اليقين في إفادة منع القربان[1] تنزهًا واحتياطًا، لا في إثبات الحرمة، لأنها لا تثبت بدون نصاب الشهادة.

قيل: «إن مقتضى ما سبق من قوله: «إذا تقابل في المرأة حل وحرمة غلبت الحرمة»، كون القربان ههنا حرامًا» انتهى.

أقول: لا يخفى عليك فساده إذ لا حرمة ههنا، حتى تقابل الحل الثابت يقينًا بملك الرقبة، لأن الحرمة إنما تثبت عندنا بشهادة رجلين، أو رجل وامرأتين، كما ذكرناه، وإنما الثابت ههنا شبهة الحرمة اعتبارًا لأكبر الرأي، والشبهة لا تعارض المحقق.

قوله: «قد علم ذلك» أي: وجود المعتقة فيهن.

قوله: «لم يحل له أن يقرب» انتهى. لاحتمال أنها هي المعتقة.

قوله: «حل له وطؤهن» لاحتمال أن المعتقة هي تلك الواحدة، فزال المحرم، فجاز له الوطء بملك الرَّقبة.

قوله: «فإن فعل ثم اشترى» انتهى. أي: إن وطأ واحد منهم جاريته، ثم اشترى الباقية، لم يحل له وطء واحدة منهن؛ لأنه بشراء الباقية تيقن أن المعتقة في ملكه، وإن لم تتعين، فصار مثل المسألة السابقة من أن رجلًا له أربع جوارٍ أعتق واحدة بعينها، ثم نسيها ولم يدر أيتهن أعتق، لم يسعه الوطء والبيع، حتى تتبين المعتقة.

---

(١) زيد بهذا الموضع في ب: أن.

[قاعدة: إذا تقابل الحل والحرمة في المرأة غلبت الحرمة]

قوله: «ثم اعلم أن هذه القاعدة» أي: إذا تقابل الحل والحرمة في المرأة غلبت الحرمة.

قوله: «قالوا: «لو أدخلت امرأة حلمة ثديها»» قد مرت المسألة في قاعدة: إن الأصل العدم.

قوله: «قالوا: لا بأس بالنكاح بينهما» لأن الرضاع مما لا يثبت بالشبهة.

قوله: «فإن أخبر عدل ثقة يؤخذ بقوله، ولا يجوز النكاح بينهما» قيل: «يشكل هذا على قولهم: «لا يثبت الرضاع إلا بشهادة رجلين، أو رجل وامرأتين»، على ما عليه أصحاب المتون من «الكنز»(١) وغيره؛ لكنه يلائم قولهم: «يقبل خبر الواحد العدل في الديانات»» انتهى. يعني أن أصحاب المتون ذكروا أن الرضاع مطلقًا إنما يثبت بما يثبت به المال، وهو شهادة رجلين، أو رجل وامرأتين(٢).

وذكر الزيلعي(٣) نقلاً عن «الكافي» و«النهاية» أنه لا فرق بين أن يشهد قبل النكاح أو بعده، فمنه ظهر أن ما ذكره المصنف ما(٤) من «الخانية» مشكل، لكن الشارح الزيلعي(٥) ذكر نقلاً عن «المغني» أن خبر الواحد مقبول في الرضاع الطارئ، ومعناه أن يكون تحته صغيرة، وتشهد واحدة بأنها رضعت أمه أو أخته أو امرأته بعد العقد.

---

(١) كنز الدقائق، ص ٢٦٨، ٣٠٩.

(٢) في ج: امرأة.

(٣) تبيين الحقائق ٢/ ١٨٧.

(٤) كذا في ب، ج ، ولعل الصواب: (مما).

(٥) تبيين الحقائق ٢/ ١٨٧.

ووجهه أن إقدامهما على النكاح دليل على صحته، (فمن شهد بالرضاع المتقدم على العقد صار منازعًا لهما، لأنه يدعي فساد العقد ابتداء، وأما من شهد بالرضاع المتأخر عن العقد، فقد سلم صحة العقد، ولا ينازع فيه، وإنما يدعى حدوث المفسد بعد ذلك، وإقدامهما على النكاح يدل على صحته)[1]، ولا يدل على انتفاء ما يطرأ عليه من المفسد، فصار كمن أخبر بارتداد مقارن من أحد الزوجين، لا يقبل قوله، ولو أخبر بارتداد طارئ يقبل قوله، لما قلنا.

وهكذا ذكره في صاحب «الهداية»[2] -أيضًا- في باب[3] الكراهة، وعلى هذا ينبغي أن يقبل قول الواحدة قبل العقد، لعدم ما يدل على صحة العقد من الإقدام عليه، ولعدم زوال الملك. انتهى.

وهذا الفرق مذكور في فصل ما يقبل فيه قول الواحد وما لا يقبل، من «قاضيخان» أيضًا. فظهر مما ذكره صاحب «المغني»، صحة ما ذكره المصنف من «الخانية»، لأنه فيما أخبره الواحد العدل قبل النكاح لا بعده.

والحاصل أن الواحد العدل إما أن يخبر عن الرضاع قبل النكاح أو بعده، (والأول مقبول، فلا يجوز النكاح بعده)[4]، والثاني إما أن يخبر عن الرضاع[5] المقدم على النكاح، أو عن الرضاع الطارئ على النكاح، والأول)[6] مردود، ومع هذا الأحوط أن يفارقها تنزهًا، والثاني مقبول.

---

(١) تكرر ما بين القوسين في ب.

(٢) الهداية ٤/ ٣٧٦.

(٣) في ب: كتاب.

(٤) تكرر ما بين القوسين في ج.

(٥) زيد في ب بهذا الموضع: قبل النكاح.

(٦) هنا انتهى السقط الكبير من أ الذي بلغ نحو ثلاث لوحات ونصفًا.

ثم اعلم أن قول ذلك القائل: «لكنه يلائم قولهم يقبل خبر الواحد العدل في الديانات»، فيه نظر، لأنه إنما يلائم قولهم هذا لو كان هذا القول منهم على إطلاقه، لكنه ليس كذلك؛ بل مقيد بما إذا لم يتضمن زوال الملك، كما إذا أخبر واحد عدل بحرمة الطعام أو الشراب، فإنه يقبل فيه خبر العدل الواحد، لعدم تضمنه زوال الملك، وأما إذا تضمن زوال الملك كما إذا أخبر عدل الرضاع، فلا يقبل.

والحاصل أن قولهم: «يقبل خبر الواحد في الديانات»، ليس على إطلاقه عند علمائنا؛ بل مقيد بما ذكرناه، وإنما عمل بإطلاقه مالك وأصحابه، وقالوا: «إن الرضاع يثبت بإخبار امرأة واحدة عدلة، لأن الحرمة من حقوق الله تعالى، وخبر الواحد مقبول في الديانات، كمن اشترى لحمًا فأخبره عدل أنه ذبيحة مجوسي، فإن الحرمة تثبت به، ولا يحل تناوله».

وقال علماؤنا: «إن ثبوت الحرمة لا تقبل الفصل عن زوال الملك في النكاح، وإبطال الملك يتوقف على شهادة رجلين، كما في الشهادة على الطلاق، وهذا لأن ملك النكاح مع الرضاع لا يجتمعان، فتكون الشهادة بالرضاع شهادة بالفرقة وزوال الملك اقتضاء، فلا بد من نصاب الشهادة، بخلاف مسألة اللحم، لأن حرمة التناول تقبل الفصل عن زوال الملك، كالعصير إذا تخمر، والدهن إذا تنجس، وجلد الميتة، فإنها مملوكة مع حرمة تناولها، فأمكن قبولها لثبوت الحرمة مع بقاء الملك، فاعتبر فيه الأمر الديني، فظهر أن ما ذكره صاحب «الخانية» لا يلائم قولهم المذكور، وإنما يلائم الفرق الذي ذكرناه عن صاحب «المغني»».

قوله: «وهما كبيران» لم يظهر لي فائدة لهذا القيد، لأنهما لو كانا صغيرين فالحكم أيضـًا كذلك، ولهذا تركه في «البزازية»، وقال: «وإن أخبره بعد النكاح فالأحوط أن يفارقها، لأن الشك وقع في الأول في الجواز، وفي الثاني في البطلان، والدفع أسهل من الرفع. قد قيل ذلك إن حقًا وإن كذبا» انتهى.

قوله: «يقبل في حله خبر الواحد العدل» قيده بحله لأن في حرمته تفصيلًا ذكرناه آنفًا، من أن العدل لو أخبر حرمة الرضاع قبل النكاح يقبل، حتى لا يجوز النكاح؛ وكذا لو أخبر عن الرضاع (الطارئ بعد النكاح، وأما لو أخبر بعد النكاح عن الرضاع)[١] المتقدم على النكاح، فلا يقبل.

قال في آخر كتاب الرضاع من «البحر»[٢] ـ نقلاً عن «خزانة الفقه» ـ: «رجل تزوج بامرأة، فقالت امرأة: «أنا أرضعتهما»، فهي على أربعة أوجه: إما أن صدقها الزوجان، (أو كذباها)[٣]، أو كذبها الزوج وصدقتها المرأة، أو بالعكس:

أما إذا صدقاها ارتفع النكاح ولا مهر إن لم يكن دخل بها، وإن كان قد دخل بها فلها مهر المثل؛ وإن كذباها لا يرتفع النكاح، ولكن ينظر إن كان أكثر رأيه أنها صادقة يفارقها احتياطًا، وإن كان أكثر رأيه أنها كاذبة يمسكها؛ وإن كذبها الزوج وصدقتها المرأة يبقى النكاح، ولكن للمرأة أن تستحلف الزوج بالله «ما تعلم أني أختك من الرضاع»، فإن نكل فرّق بينهما، وإن حلف فهي امرأته، وإن كان بالعكس يرتفع النكاح، ولكن لا يصدق الزوج في حق المهر، إن كانت مدخولة بها يلزمه مهر كامل، وإلا فنصف مهر. انتهى.

ومما ينبغي أن يعلم ههنا مواضع قبول خبر الواحد، ففي فصل ما يقبل فيه قول الواحد وما لا يقبل من «قاضيخان»: مسافر حضرته الصلاة ولم يجد ماء إلا في إناء، فأخبره رجل أنه نجس، إن كان المخبر عدلًا، لا يتوضأ بذلك الماء، وإن فاسقًا له أن يتوضأ به، لأن الطهارة في الماء أصل، فيتمسك بالأصل في باب الديانات.

---

(١) تكرر ما بين القوسين في ب.

(٢) في ب بدل هذه الكلمة: الرضاع. وهو خطأ.

(٣) سقط ما بين القوسين من ب.

بخلاف ما لو أخبره فاسق في المعاملات، فإنه ثمة يجوز الأخذ بقول الفاسق، لمكان الضرورة، وإن كان المخبر بها مستورًا، فالمستور فيه بمنزلة الفاسق في ظاهر الرواية.

وإن كان المخبر بنجاسة الماء عبدًا ثقة، فهو بمنزلة الحر العدل، كما في رواية[1] الأخبار؛ وإن كانت امرأة حرة أو أمة، فهي بمنزلة الرجل، كما في رواية الأخبار، والأمة الثقة بمنزلة الحرة.

وإن أراق الماء ثم يتيمم كان ذلك أحوط، وإن كان أكثر رأيه أن المخبر بنجاسة الماء كاذب، فإنه يتوضأ به ولا يتيمم.

وإن كان المخبر بنجاسة الماء من أهل الذمة، لم يقبل قوله، ولو وقع في قلبه أنه صادق، فالأحب أن يهرق الماء ثم يتيمم، لأن الكافر ليس من أهل الشهادة على المسلم، بخلاف الفاسق، فإنه لو أخبر بنجاسة الماء ووقع في قلبه أنه صادق، فإنه يتيمم ولا يتوضأ به، لأن الفاسق من أهل الشهادة على المسلم.

ولو أخبر بنجاسة الماء صبي أو معتوه يعقلان ما يقولان، فاختلفوا فيه: منهم من قال: «إنهما مثل البالغ في ذلك»، ومنهم من قال: «إنهما مثل الذمي» من حيث إنهما ليس لهما ولاية الإلزام.

رجل تزوج امرأة، فأخبره مسلم ثقة: رجل أو امرأة، أنهما ارتضعا من امرأة واحدة، فالأحب أن يتنزه ويطلقها ويعطيها نصف مهرها إن لم يدخل بها، ولو لم يطلقها جاز، لأن الحرمة لم تثبت عندنا ما لم يشهد رجلان أو رجل وامرأتان، وإنما يتنزه احتياطًا لمكان حرمة الوطء، فيطلقها كي لا يبقى معلقة.

وكذلك رجل اشترى جارية، فأخبره عدل ثقة أنها حرة، أو أنها أخته من

(١) سقطت من ب.

الرضاع، فإن تنزه عن وطئها فهو أفضل، وإن لم يتنزه وسعه ذلك، لأن ملك اليمين لم يبطل بخبر[١] الواحد.

مسلم اشترى لحمًا وقبضه، وأخبره مسلم ثقة أنه ذبيحة مجوسي، لا ينبغي أن يأكله المشتري ولا يطعم غيره، لأن المخبر أخبره بحرمة العين وببطلان[٢] الملك، والحرمة يثبت بخبر الواحد دون بطلان الملك، لأن حرمة العين حق الله تعالى، فيثبت بخبر الواحد، وبطلان الملك حق العبد، فلا يثبت بخبر الواحد، وليس من ضرورة ثبوت الحرمة بطلان الملك، فيثبت الحرمة مع بقاء الملك، فلا يمكنه الرد على بائعه، ولا أن يحبس الثمن عن البائع إذا لم يبطل البيع.

ولو أنه لم يشتر اللحم، ولكن الذي كان اللحم في يده أذن له في التناول، فأخبره مسلم ثقة أنه ذبيحة مجوسي، لا يحل له أن يأكل، لأنه أخبره بما هو حق الله تعالى، ولو أذن له في التناول ثم باعه منه بعد الإذن، أو ملكه بإرث أو غيره من أسباب الملك، ثم أخبره مسلم ثقة أنه حرام العين، لا يحل له تناوله.

ولو ملك طعامًا أو جارية بسبب من أسباب الملك، ثم أخبره مسلم ثقة أن هذا لفلان غصبه منه البائع أو الواهب لك[٣] أو مورثك، فالأحب أن يتنزه ولا يتناولها، وإن لم يتنزه وسعه ذلك، لأن المخبر ما أخبره بحرمة العين، وإنما أخبره بجهة الحرمة وهو الغصب، ولم يثبت ذلك مع وجود دليل الملك، وهو اليد.

ولو أن رجلًا في يديه طعام وأذن لغيره بالتناول، فأخبره ثقة أن هذا الطعام غصب من فلان، وذو اليد منكر، ويزعم أنه له، إن تنزه كان أفضل، وإن لم يتنزه كان في سعة من ذلك.

---

(١) في أ، ج: الخبر.

(٢) في ب: يبطل.

(٣) سقطت من ج.

هذا إذا لم يكن ذو اليد ثقة، أما إذا كان ثقة عدلًا وزعم أنه لم يغصبه من أحد، اختلف فيه المشايخ: فقال أبو جعفر: «إنه هنا لم يتنزه (بخلاف ما لو كان فاسقًا، فإنه يتنزه ثمة»؛ وقال غيره: «إنه يتنزه»)[١]، وهو الصحيح.

وفي «البزازية»: من الاستحسان أن خبر الواحد يقبل في الديانات، كالحل والحرمة والطهارة والنجاسة، إذا كان مسلمًا عدلًا، ذكرًا أو أنثى، حرًا أو عبدًا، محدودًا أو لا. ولا يشترط لفظ الشهادة والعدد.

دخل على قوم مسلمين يأكلون، فأخبرهم واحد بالحل والآخر بالحرمة: إن في جانب عدل وفي آخر غير عدل، رجح العدل؛ ولو في كل في جانب غير[٢] عدل، يعمل بغالب الرأي؛ وإن لم يترجح جانب فالأصل الحل، فيتناوله؛ ولو في جانب عدل وفي آخر عدلان، فهما أولى؛ ولو في جانب عدلان حران وفي آخر عدلان عبدان، فالحران أولى؛ ولو في جانب عدل حر وفي آخر عبد عدل، عمل بأكبر الرأي، لمساواة الحر مع العبد في الديانات؛ ولو كان في كل جانب عدلان حران، عمل بأكبر الرأي؛ وإن لم يترجح الرأي رجح التحريم، بخلاف ما سبق، لأن كل خبر هنا ملزم، فرجح التحريم، وثمة غير ملزم.

قوله: «قالوا: «له شراء أمة زيد» قال بكر: «وكلني»» انتهى. لأنه أخبره بخبر لا منازع له فيه، وقول الواحد في المعاملات مقبول ولو فاسقًا، كما ذكرناه آنفًا من «قاضيخان»، لكن لا يحل له الوطء بخبر الفاسق، لأن العدالة شرط في حق الوطء، وعدم جواز الوطء لا يستلتزم بطلان البيع ولا بطلان التملك.

وفي استحسان «البزازية»: باع رجل أمة إنسان، وزعم أن مولاه أمر بالبيع، ووقع عنده أنه صادق فيه، له الشراء؛ فإن اشتراها وقبضها ووطئها، ثم وقع عنده

---

(١) سقط ما بين القوسين من ج.

(٢) سقطت من ب.

أنه كاذب في دعوى الأمر، ترك وطأها حتى يعرف خبرها؛ فإذا جاء المالك وأنكر الإذن، أخذها وعُقْرَها، ورجع بالثمن على البائع؛ وإن شهد عند الشراء عدلان بأمر المالك، ثم جاء المالك وأنكر الإذن، فللمشتري أن يمنعها حتى يحكم الحاكم بالرد، ثم لا يسعه إمساكها بشهادة الشاهدين المذكورين.

وفي «الخلاصة»: أمة لرجل يبيعها رجل آخر، لا ينبغي لمن عرفها أنها للأول أن يشتريها من هذا، فإن قال: «هذه صارت لي بشراء»، أو قال: «وكلني ببيعها»، فإن كان عدلًا صدقه، وإن كان غير عدل ووقع عنده أنه صادق فكذلك.

وكذا لو لم يعلم أنها لفلان إلا بقول هذا الذي يبيعها، ولو لم تخبره أنها كانت لغيره، فله أن يشتريها منه، ولا يشترط كونه عدلًا؛ وإن كان مثله لا يملك مثلها، فالأحب التنزه؛ وإن كان ذو اليد عبدًا لا يشتريه حتى يسأل[١]، فإن قال: «أذن لي مولاي ببيعه»، فإن كان عدلًا صدقه، وإن كان غير عدل عمل بأكبر رأيه، وإن اشتبه لم يشتر.

قوله: «بعثني إليك هدية» انتهى. قيل فيه: «إن الهدية إما إباحة أو تمليك، ولا إباحة في الأبضاع، والتمليك يفتقر إلى إيجاب وقبول، ولم يوجد هنا إيجاب، فكيف يحل الوطء؟» انتهى.

أقول: لا شك أنها ليست بإباحة؛ بل هي تمليك، والموجب هنا هي الجارية بطريق[٢] الوكالة من مولاها، لتسليم نفسها للموهوب له، لأن الجارية أجنبية عن مالية نفسها، لأن ماليتها للمولى، ولها عبارة ملزمة كالحر، والهبة إنما ترد على ماليتها، وكأن المولى قال لها: «كوني وكيلي لتسلم[٣] نفسك لفلان».

---

(١) في أ، ج: سأل.
(٢) سقطت من ب.
(٣) كذا في جميع النسخ. والصواب: لتسليم.

قوله: «ومات» أي: الوكيل.

قوله: «بالصفات المعينة» أي: الصفات التي عينها الموكل.

قوله: «وينبغي الرجوع إلى قول الوارث» انتهى. أقول: بل ينبغي أن يحكم الحال.

بيانه أن الوكيل بشراء غير معين لا يخلو: إما أن يضيفه العقد إلى مال الموكل، أو إلى مال نفسه، أو إلى دراهم مطلقة، ولا خروج عنها:

فإن كان الأول فالمشترى للموكل، حملًا لحال الوكيل على ما يحل له شرعًا، إذ الشراء لنفسه بإضافة العقد إلى دراهم غيره، مستنكر شرعًا وعرفًا.

وإن كان الثاني كان للمأمور، حملًا لفعله على ما يفعله الناس عادة، إذ العادة جرت بوقوع الشراء لصاحب الدراهم.

وإن كان الثالث فإما إن نواها للآمر فهو للآمر، أو لنفسه فهو لنفسه، لأن له أن يعمل لنفسه ولغيره في هذه الوكالة، لكونها في غير معين.

وإن اختلفا فقال الوكيل: «نويت لنفسي»، وقال الموكل: «بل نويت لي»، حكم النقد بالإجماع، فإن نقد الثمن من مال الموكل فله، وإن نقد من مال نفسه فلنفسه؛ وإن توافقا على أنه لم يحضره النية وقت الشراء، قال محمد: «هو للعاقد، لأن الأصل أن يعمل كل أحد لنفسه، إلا إذا ثبت جعله لغيره بالإضافة إلى ماله أو بالنية له»، وقال أبو يوسف: «يحكم النقد» أيضـًا .

هذا التفصيل ذكروه في الوكالة، فظهر أنه إذا لم يعرف أنه أضاف العقد إلى نفسه، أو إلى الموكل، وأطلقه بموته[1]، يرجع فيه إلى البائع لا إلى الورثة، لأنه أعرف بحاله، ثم إذا لم يعرف ذلك من قبل البائع ولا من غيره، واختلف الموكل

(١) سقطت من ب.

مع الورثة في الإضافة، يحكم النقد؛ وإذا لم يعرف من أي مال نقد، يعمل بقول محمد. أعني: أنه للعاقد، لما ذكره من «الأصل».

قوله: «إذا عقد على أمته» انتهى. وقد تقدم بعض ما يتعلق بها. وقال في متفرقات بيوع «البزازية»: «اشترى جارية يتزوجها احتياطًا إن أراد وطأها، لأنها إن حرة ارتفعت الحرمة، وإن أمة لا يضره النكاح، خصوصًا في الجواري المخلوطة من الأتراك في بلادنا، لأن عادة الأتراك ببيع الأولاد (والزوجات ! وهم إذا كانوا كفرة فالبيع في دار الإسلام، والحربي والذمي لا يملك بيع أولاده)[1] في دار الإسلام، وإذا باع في دار الحرب: إن أخرجه منها كرهًا، وإن أخرج المشتري باختياره لا. فالاحتياط في النكاح» انتهى.

قوله: «فما وقع» انتهى. مبتدأ خبره قوله الآتي: «ورع».

قوله: «إلى صاحب اليد» (لأن اليد)[2] دليل الملك شرعًا.

قوله: «حشمة للملك» ـ بالثاء المثلثة الفوقية ـ أي: إعطاء لحق الملك.

قاعدة: الأصل في الكلام الحقيقة

هي أعم من الحقيقة اللغوية والعرفية، كما سيظهر لك في الفروع.

قوله: «منها النكاح للوطء» وفي «المغرب»[3]: أصل النكاح الوطء، ثم قيل للتزوج: «نكاح» مجازًا، لأنه سبب للوطء المباح. وقولهم: «النكاح الضم» مجاز أيضـًا، إلا أن هذا من باب تسمية المسبَّب باسم السبب. انتهى.

---

(١) سقط ما بين القوسين من ج.
(٢) سقط ما بين القوسين من ب.
(٣) المغرب، ص ٤٧٣.

وفي «المصباح»(١) ما يخالفه، حيث قال: «قال ابن فارس وغيره: «يطلق النكاح على الوطء وعلى العقد. يقال: «نكحتها» إذا وطأتها أو تزوجتها. انتهى. فإن الظاهر منه أنه حقيقة فيهما، فيكون مشتركًا لفظيًا.

ثم قال فيه -أيضـًا-: «يقال إنه مأخوذ من: نكحه الدواء،

إذا خامره وغلبه؛ أو من: تناكحت الأشجار، إذا انضم بعضها إلى بعض؛ أو من: نكح المطر الأرض، إذا اختلط بتربها.

فعلى هذا يكون النكاح مجازًا في العقد والوطء جميعًا، لأنه مأخوذ من غيره، فلا يستقيم القول بأنه حقيقة، لا فيهما ولا في أحدهما.

ويؤيده أنه لا يفهم العقد إلا بقرينة، نحو: نكح في بني فلان. ولا يفهم الوطء إلا بقرينة، نحو: نكح زوجته. وذلك من علامات المجاز. وإن قيل: «إنه غير مأخوذ من شيء»، فيترجح الاشتراك، لأنه لا يفهم واحد من قسميه إلا بقرينة» انتهى.

قوله: «قوله - تعالى -: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء: ٤/ ٢٢] أي: لا تطؤوا ما وطأ آباؤكم، نكاحًا أو ملكًا أو سفاحًا.

قوله: «فحرمت مزنية الأب» أي: حرم على الابن تزوج مزنية أبيه، لحرمة المصاهرة بالزنى؛ وأما تزوج بنت مزنية أبيه فلا يحرم عليه. قال في نكاح «البحر»(٢): «وأراد بحرمة المصاهرة الحرمات الأربع: حرمة المزنية على أصول الزاني وفروعه نسبًا ورضاعًا؛ وحرمة أصولها وفروعها على الزاني نسبًا ورضاعًا، ويحل لأصول الزاني وفروعه أصول المزني بها وفروعها. انتهى.

فعلم منه أن الزنى يوجب حرمة نكاح المزنية على أصول الزاني وفروعه، لا

(١) المصباح المنير ٢/ ٦٢٤.

(٢) البحر الرائق ٣/ ١٠٨.

حرمة أصول المزنية وفروعها على أصول الزاني وفروعه.

قوله: «لم ينفذ لمخالفته الكتاب» أقول: فيه نظر، لأنه إنما يخالف الكتاب على تقدير كونه مجازًا في العقد حقيقة في الوطء، لكن للخصم أن يمنع ذلك ويقول: «لا نسلم ذلك، لم لا يجوز أن يكون حقيقة فيها أو مجازًا فيهما، كما ذكرناه آنفًا نقلًا عن «المصباح»[1]، فلا يصح الحمل على أحدهما بدون القرينة».

قوله: «والفرق مذكور في ظهار[2] شرحنا» قال فيه: «فإن حرمة الوطء منصوص عليها، فلم ينفذ قضاء الشافعي بحل أصول المزنية وفروعها، بخلاف التقبيل» انتهى. لا يخفى عليك أن هذا الفرق مبني على كونه حقيقة في الوطء، ومجازًا في العقد، وقد عرفت ما فيه.

قوله: «وحرمة المعقود عليها بلا وطء بالإجماع» أي: ثابت به لا بالكتاب، وهو (جواب سؤال)[3] مقدر[4] نشأ عما قبله، وتقريره ظاهر. والمراد بالعقد ههنا هو العقد الصحيح، وبالوطء الخلوة الصحيحة، لأن العقد الفاسد لا يثبت به الحرمة بلا خلوة صحيحة.

قوله: «فعلى الوطء» أي: فيحمل على الوطء بناء على أنه حقيقة فيها.

قوله: «أو[5] أوصى لولد زيد» لم يقل: «لولده»، لأن الوصية للوارث تتوقف على إجازة بقية الورثة.

قوله: «إن كان له ولد لصلبه» ويستوي فيه الذكر والأنثى (من الصلبية، لأن

---

(١) المصباح المنير ٢/ ٦٢٤.

(٢) كذا في جميع النسخ. ولعلها: ظاهر.

(٣) انقلبت هذه العبارة في أ، ج هكذا سؤال جواب.

(٤) سقطت من أ، ج.

(٥) في ج: إذا.

اسم الولد مأخوذ من الولادة، (والولادة)[1] موجودة في الذكر والأنثى)[2]، إلا أن يقول: «على الذكور من ولدي»، فلا يدخل فيه الأنثى، فما دام يوجد واحد من ولد الصلب كانت الغلة له لا لغيره، وإن لم يبق واحد من البطن الأول تصرف الغلة إلى الفقراء، ولا يصرف إلى ولد الولد شيء. كذا في «قاضيخان».

قوله: «فإن لم يكن له ولد لصلبه» أي: حين وقف؛ بل له ولد الابن، كانت الغلة له لا يشاركه في ذلك من دونه من البطون. وهل يدخل فيه ولد البنت؟ ففي ظاهر الرواية لا يدخل. وبه أخذ هلال وصححه المشايخ.

وذكر الخصاف عن محمد أنه يدخل فيه أولاد البنات أيضـًا، بخلاف ما لو قال: «إنه موقوف على ولدي وولد[3] ولدي»، فإنه يدخل فيه ولده لصلبه، وأولاد بنيه يشتركون في الغلة، ولا يقدم ولد الصلب على ولد الابن، لأنه سوى بينهما في الذكر، ويدخل فيه -أيضـًا- ولد البنت. قاله هلال.

قوله: «أما إذا وقف على أولاده دخل النسل كله ذكرًا أو أنثى» صورته ما ذكر في «الاختيار»[4]: لو قال: «وقفت على أولادي» يدخل فيه البطون كلها، لعموم اسم الأولاد، لكن يقدم البطن الأول، فإذا انقرضوا فالثاني ثم من بعدهم يشترك جميع البطون فيه على السوية قريبهم وبعيدهم. انتهى.

لكن هذا إذا لم يجعل آخره للفقراء، وإلا لم يدخل فيه النسل كله، لأنه ذكر في «البزازية» قال: «وقف على أولاده، وجعل آخره للفقراء، فمات بعضهم، يصرف الوقف إلى الباقي؛ فإذا ماتوا يصرف إلى الفقراء لا إلى ولد ولده؛ ولو

---

(١) سقط ما بين القوسين من ب.

(٢) سقط ما بين القوسين من ج.

(٣) زيد في ج بهذا الموضع: وولد.

(٤) الاختيار ٣/ ٤٦.

وقف على أولاده وسماه فلانًا وفلانًا، وجعل آخره للفقراء[١] فمات واحد منهم، يصرف نصيبه إلى الفقراء، بخلاف المسألة الأولى، لأن هناك وقف على أولاده، وبموت واحد منهم أولاده باق، وهنا على كل واحد بعينه، وجعل آخره للفقراء، فإذا مات واحد منهم كان حصته للفقراء. انتهى.

قوله: «كذكر الطبقات الثلاث بلفظ الولد» وفي «البزازية»: إذا قال: »وقفت على ولدي وولد ولدي، وآخره للمساكين»، صرف إلى ولده وولد ولده، فإن ماتوا أو لم يبق منهم، ووجد البطن الثالث، يصرف إلى الفقراء، لا إلى البطن الثالث.

وإن نص على البطن الثالث -أيضًا-، بأن قال: «على ولدي وولد ولدي وولد ولد ولدي»، يصرف إلى نوافله، وإن سفلوا رابعًا وخامسًا إلى غير النهاية؛ ولا يصرف إلى الفقراء أبدًا ما بقي أحد من ولده، والأقرب والأبعد فيه سواء، إلا أن يذكر في وقفه الأقرب، بأن يقول: «على ولدي ثم بعدهم على ولد ولدي»؛ أو يقول: «بطنا بعد بطن»، فيبدأ بما بدأ به الواقف. وهكذا في «قاضيخان» أيضًا.

قوله: «حقيقة في الصلب» ولذا لم يفهم منه ولد الابن إلا بالإضافة إليه.

قوله: «لا يبيع» أطلقه فشمل الفاسد والموقوف، بخلاف الباطل، فإنه ليس ببيع أصلًا، بخلاف الفاسد والموقوف، فإن المشتري يملك المبيع في الفاسد بالقبض، وفي الموقوف بالإذن، لا في الباطل.

قوله: «أولًا يصالح على المال» وكذا على الدَّين، لأنه مال انتهاء؛ وكذا على الدعوى، إلا في رواية عن أبي يوسف. والمراد بالصلح (ـ ههنا ـ الصلح)[٢] عن إقرار، لأنه حينئذ يكون بيعًا معنى؛ وأما الصلح عن إنكار فهو فداء لليمين في

---

(١) سقطت من أ، ج.

(٢) سقط ما بين القوسين من ب.

حق المدعى عليه، فيكون الوكيل من جانب الحالف سفيرًا محضًا، فيكون بمنزلة الصلح عن دم عمد.

قوله: «أو لا يضرب ولده» المراد ولده الكبير، لما في «قاضيخان»: لو حلف الأب ألا يضرب ولده الصغير، فأمر[١] غيره فضربه، ينبغي أن يحنث الحالف، لأن الأب يملك ضرب[٢] ولده الصغير، فيملك التفويض إلى غيره أيضًا، ويكون بمنزلة القاضي.

قوله: «لم يحنث إلا بالمباشرة» انتهى. قالوا: «الأصل فيه أن كل فعل يرجع حقوقه إلى المباشر، لم يحنث الحالف إلا[٣] يفعل بمباشرة وكيله، لوجود الفعل من الوكيل حقيقة وحكمًا، وإن كانت حقوقه ترجع إلى آمر يحنث بفعل وكيله، كما يحنث بالمباشرة، لأن الوكيل فيه سفير ومعبّر، ولهذا لا يضيفه إلى نفسه؛ بل إلى الآمر، ويتوقف (لو باشره)[٤] بغير أمره، ولا ينفذ عليه، وفي الأول الوكيل مباشر، ولهذا لا يضيفه إلى الآمر بل إلى نفسه، وينفذ عليه لو باشره بغير أمره، فالبيع ونحوه من قبيل الأول، وما ذكره في «الكنز»[٥] من قبيل الثاني.

قوله: «لأنها الحقيقة» أي: المباشرة حقيقة، والتوكيل مجاز.

قوله: «وما يحنث بها النكاح» أي: لو حلف ألا يتزوج، فعقد هو بنفسه أو وكيله نكاحًا صحيحًا، حنث، لأن حقوق العقد راجعة إليه، والوكيل سفير محض.

قيدناه بالصحيح لأن الحالف أو وكيله لو تزوج امرأة نكاحًا فاسدًا، لا

---

(١) تصحفت في ج إلى: فاد!

(٢) سقطت من ب.

(٣) في ب مكان (إلا): ثم ضرب عليها.

(٤) في ج: لو بالمباشرة.

(٥) كنز الدقائق، ص ٤٨٦.

يحنث، فلا يشمل الفاسد، إلا إن قال لامرأة لا يحل له نكاحها: «إن تزوجتك فعبدي حر»، فتزوجها حنث، لأن يمينه تنصرف إلى ما يتصور منها، وهو النكاح الفاسد.

وكذا لو حلف على امرأة الغير المدخول بها، لَيَتَزوجنّ هذه المرأة اليوم، فتزوجها في ذلك اليوم، بَرَّ في يمينه، (لأن يمُينه)[1] تنصرف إلى صورة العقد ولو فاسدًا، على ما في «قاضيخان».

هذا في التزوج، وهل هو كذلك في التزويج، أم بينهما فرق؟ والذي في «شرح المنظومة» أن لا فرق بينهما في ذلك، حيث قال: «حلف ألا يتزوج أو لا يزوج، فعقد بنفسه أو وكل وكيلًا، فعقد الوكيل، حنث».

والذي ذكره في «البحر»[2] هو الفرق بينهما، حيث قال فيه: «قيد بالنكاح»، لأنه لو قال: «والله لا أزوج فلانة»[3]، فأمر رجلاً فزوجها، لا يحنث، بخلاف التزوج.

قال محمد بن الوليد: «سألت نجم الدين عن الفرق، فقال: «التزويج بأمره لا يلحقه حكم، والتزوج يثبت حكمه له، وهو الحل»».

والذي ذكره أصحاب المتون و «قاضيخان» أن عدم الفرق بينهما في العبد والأمة والصغير والصغيرة، لا في الحر الكبير والكبيرة، حيث قال: «لو حلف الرجل ألا يزوج عبده، فزوجه غيره، فأجاز المولى بالقول، حنث؛ ولو حلف ألا يزوج ابنته الصغيرة أو أمته، عن محمد في إحدى الروايتين لا يحنث بالتوكيل ولا بالإجازة، وعلى قول أبي يوسف يحنث بهما».

---

(١) سقط ما بين القوسين من ب.

(٢) البحر الرائق ٤/ ٣٧٨.

(٣) تصحفت في أ، ب إلى: فلانًا!

وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه لا يحنث في الوكيل في الصغيرة خاصة؛ ولو حلف ألا يزوج ابنه الكبير أو ابنته الكبيرة، لا يحنث الأب، إلا أن يباشر العقد بنفسه.

قوله: «والكتابة» وذكر الزاهدي (في «شرح القدوري»)[١] أن الكتابة ملحقة بالبيع، فيكون من القسم الأول. والصحيح ما ذكره المصنف.

قوله: «والهبة صحيحة أو فاسدة» قبل الموهوب له أو لم يقبل، قبضه أو لم يقبض؛ وكذا الصدقة قبضها الفقير أو لا؛ وكذا في القرض قبض المستقرض أو لا.

قوله: «والاستقراض» وفي «الدرر» أن عدهم الاستقراض (من هذا القسم مشكل، لأنهم صرحوا بأن التوكيل بالاستقراض)[٢] باطل، فيجب ألا يترتب عليه الحنث، لأن الباطل لا يترتب عليه الحكم.

وفي «قاضيخان»: لو حلف لا يستقرض فاستقرض ولم يقرضه، حنث في يمينه. وهذا يؤيد ما ذكره صاحب «الدرر». تأمل.

قوله: «وضرب العبد» لأن للمولى ولاية ضرب عبده، فيصح توكيله بضربه، فيحنث المولى بضرب الوكيل، كما في ضرب ولده الصغير.

قوله: «والربح» لأن للمالك ولاية ربح[٣] ماله، فيملك توكيله أيضاً.

قوله: «وقضاء الدين وقبضه» وكذا قبض الهبة والصدقة. وفي الفصل التاسع من أيمان «الخلاصة» نقلًا عن «قاضيخان»: «رجل حلف ألا يأخذ ماله من غريمه اليوم، وقد كان وكل وكيلًا بقبضه، فقبض الوكيل بعد اليمين، ذكر في «المنتقى»

---

(١) سقط ما بين القوسين من ج.

(٢) سقط ما بين القوسين من ج.

(٣) تصحفت في ب إلى: الذبح، في هذا الموضع وفي الذي سبقه.

أنه لا يحنث، قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «وينبغي أن يحنث في يمينه، كما لو وكل وكيلًا بالنكاح، ثم حلف ألا يتزوج، فيتزوج الوكيل، حنث الحالف» انتهى. فعلم منه الفرق بين التوكيل بالقبض قبل الحلف، وبين التوكيل به بعد الحلف، والأول اختلافي، والثاني اتفاقي.

قوله: «والكسوة» بأن حلف لا يكتسي، أو لا يكسو أحدًا مطلقًا، أو كسوة معينة، فوكل غيره، ففعله الوكيل، حنث لما ذكرناه.

قوله: «والحمل» حلف لا يحمِّل متاعه شخصًا، فوكل غيره بالحمل، ففعل الوكيل ذلك، يحنث الموكل.

قوله: «والأفعال والعقود في الأيمان» الظاهر أن الظرف متعلق بكل من الأفعال والعقود، لا بالعقود وحده، كما ظن. يعني لو حلف على فعل من الأفعال، أو على عقد من العقود، بأنه لا يفعل، هل يختص بالصحيح، أو يتناول الفاسد منهما؟

حاصله أنه لما ذكر أن من الأفعال والعقود في باب الأيمان، ما لم يحنث به إلا بالمباشرة لا بالتوكيل، ومنها ما يحنث بهما، أراد أن يذكر أن من الأفعال والعقود -أيضـًا- في باب الأيمان، ما يخص بالصحيح؛ ومنها ما يتناول الفاسد أيضـًا، ومثال كل من القسمين يأتي ذكره بعد قوله: «واليمين على النكاح» انتهى.

وأما المسائل الثلاث التي ذكرها بقوله: «فقالوا: «الإذن في النكاح والبيع، والتوكيل بالبيع»، فليست من فروع ذلك، وإنما ذكرها تطفلًا، لأنها إنما تصلح مثالًا لتناول الأفعال مع قطع النظر عن الحلف، لا لتناول الأفعال في الأيمان، ولا لتناول العقود في الأيمان، كما سيظهر لك.

فتفريع هذا تفريع غير رائج، كما أن القول: «إن لفظ الأيمان متعلق بالعقود

فقط، وهذه الثلاثة مثال للأفعال»، قول غير رائج.

قوله: «فقالوا: الإذن في النكاح» لا يخفى عليك أنه ليس المراد بالإذن ههنا هو إذن الرجل لنكاح الفضولي له، بأن يزوجه فضولي فسمع فأجاز، لأن هذا الإذن لا يتناول النكاح الفاسد؛ بل يخص الصحيح، على ما صرح به في «قاضيخان»، حيث قال: «ولو زوجه فضولي نكاحًا فاسدًا بعد اليمين، وأجاز الحالف بالقول أو بالفعل، لا يحنث، ولا ينحل اليمين، حتى لو تزوج بعد ذلك نكاحًا جائزًا، يحنث في يمينه، لأن الحالف لو تزوج امرأة نكاحًا فاسدًا لا يحنث، فلأنْ لا يحنث بالإجازة، بالطريق الأولى» انتهى.

فعلم منه أن هذا الإذن ليس الإذن في تزويج الفضولي الحر، ولا في حلف الحر ألا يتزوج وزوجه فضولي، وأذن ذلك النكاح، لأن الإذن في هاتين المسألتين لا يتناول الفاسد؛ بل المراد به هو إذن المولى نكاح عبده أو أمته أو مدبره أو مكاتبه أو أم ولده، فإن نكاح هؤلاء بلا إذن السيد موقوف على إذنه، فإن أجاز نفذ، وإلا بطل.

فإن أذنهم السيد بالنكاح يشتمل صحيحه وفاسده عند أبي حنيفة، وقالا: «لا يتناول إلا الصحيح، لأن المقصود من النكاح الإعفاف، والتحصين عن السفاح»، وذلك بالصحيح لا بالفاسد، لأنه لا يفيد الحل، فصار كالتوكيل بالنكاح، فإنه لا يتناول الفاسد بالاتفاق على المختار.

ولأبي حنيفة أن اللفظ مطلق، فيتناول الصحيح والفاسد، كما في البيع. وبعض المقاصد حاصل بالنكاح الفاسد أيضـًا، كثبوت النسب بالوطء، وسقوط الحد، ووجوب المهر، والعدة.

وثمرة الخلاف تظهر في مسألتين: إحداهما: أنه يباع في المهر لو نكح فاسدًا فوطأ عند أبي حنيفة. وقالا: «لا يباع؛ بل يؤخذ منه بعد عتقه، لأن الإذن لما لم

يتناول الفاسد عندهما، لا يكون الدين ظاهرًا في حق المولى، لعدم إذنه، فيؤاخذ به بعد العتق». وله أن الإذن لا يتناولهما. عنده كان الدين ظاهرًا في حق المولى فيباع.

والثاني: أن الإذن يتم بالنكاح الفاسد عنده، حتى لو نكح بعد النكاح الفاسد امرأة نكاحًا جائزًا، توقف على إجازة السيد، لانتهاء الإذن الأول عنده بالعقد الأول. وقالا: «لا يتم الإذن الأول، لعدم تناوله الفاسد»، فلا يتوقف الثاني على الإجازة عندهما.

قوله: «و «البيع» عطف على «النكاح»» يعني لو أذن المولى عبده بالبيع يشتمل صحيحه وفاسده، على ما عرف في كتاب المأذون.

قوله: ««والتوكيل بالبيع»[1] عطف على «الإذن»» يعني لو وكل رجلاً بالبيع يشتمل صحيح البيع وفاسده، ما لم يقيد بالصحيح؛ وكذا التوكيل بالشراء. قال في وكالة «القنية»: «وكله ببيع متاعه فباعه بيعًا فاسدًا، وسلمه وقبض الثمن، وسلمه إلى الموكل، فله أن يفسخ البيع ويسترد الثمن من الموكل بغير رضاه».

ثم قال: «التوكيل بالشراء الفاسد صحيح، كالتوكيل إلى الحصاد وغيره، وبعد صحة الوكالة شراء الوكيل كشراء الموكل وقبض الوكيل للموكل، فيصير مضمونًا عليه بالقيمة». وفي «البزازية»: الوكيل بالبيع المطلق باع فاسدًا وسلم، لا يضمن، لأنه حصل ما وكل به، لكن للوكيل أن يسترد.

قوله: «والتوكيل بالنكاح لا يتناوله» فإن الوكيل فيه مطلوب بأمر فيه ثبوت الحل للموكل، فلا يملك غيره. كذا ذكره في «المحيط». وفي «الزيلعي»[2] ـ نقلاً عن «المفيد والمزيد» ـ: التوكيل بالنكاح يشتمل الفاسد أيضًا، كتوكيل البيع،

---

(١) سقطت من ج.

(٢) تبيين الحقائق ٢/ ١٦٣.

والصحيح هو الأول، (وعليه الفتوى)[١].

قوله: «واليمين على النكاح إن كانت على الماضي تناولته» هذا مثال اليمين في العقد، وذلك بأن حلف أنه ما تزوج في الماضي، فإنه يتناول الفاسد أيضًا، حتى لو كان يتزوج في الماضي فاسدًا، حنث في يمينه، لأن المقصود منه نفي وقوع العقد في الماضي، والفاسد عقد[٢] أيضًا؛ وإن كانت على المستقبل لا يتناول الفاسد، وذلك بأن حلف أنه لا يتزوج في المستقبل، حتى لو تزوج في المستقبل فاسدًا، لم يحنث في يمينه، فإن المقصود منه الإعفاف والتحصين عن السفاح في المستقبل، وذلك يكون بالصحيح لا بالفاسد، (إذ لا تحصين في الفاسد)[٣]، لعدم الحل فيه.

هذا فيما لو حلف ألا يتزوج في المستقبل، ثم تزوج بنفسه، وأما لو حلف كذلك ثم زوجه فضولي فبلغه فأجاز، فهل يحنث بتلك الإجازة؟ وهل يشتمل ذلك الفاسد أيضًا؟ ففيه تفصيل في أيمان «قاضيخان»، حيث قال فيه: «ولو زوج الحالف على المستقبل فضولي، فإن كان عقد الفضولي قبل اليمين، وأجاز الحالف بعد اليمين بالقول أو بالفعل، لا يحنث الحالف، لأن عقد[٤] الإجازة تستند إلى حالة العقد، فيصير الحالف متزوجًا قبل اليمين، فلا يحنث.

وإن كان عقد الفضولي بعد اليمين، لا يحنث ما لم يجز، فإذا أجاز فإن أجاز بالقول حنث ـ وهو المختار ـ، وعند البعض لا يحنث، وهو رواية عن محمد؛ وإن أجاز بالفعل كسوق المهر وما أشبه ذلك، روى ابن سماعة عن محمد أنه لا يحنث، وعليه أكثر المشايخ، منهم الإمام السرخسي، وقال بعضهم: «يحنث»،

(١) سقط ما بين القوسين من ج.
(٢) سقطت من ب.
(٣) سقط ما بين القوسين من ب.
(٤) سقطت من ب.

والفتوى على قول الأكثر.

ولو زوجه الفضولي نكاحًا فاسدًا بعد اليمين، فأجاز الحالف بالقول أو الفعل، لا يحنث ولا ينحل اليمين، حتى لو تزوج بعد ذلك نكاحًا جائزًا يحنث، لأن الحالف نفسه لو تزوج امرأة نكاحًا فاسدًا، لا يحنث، فلأن لا يحنث بالإجازة بالطريق الأولى. انتهى.

ورجح في «الفصولين» في الإجازة بالقول رواية محمد، حيث قال: «الأصح أنه لا يحنث بالإجازة بالقول أيضـًا، لأن المحلوف عليه هو التزوج، وهو عبارة عن العقد، وهو مختص بالقول، والإجازة اللاحقة كالوكالة السابقة، فيكون للفضولي حكم الوكيل، وللمجيز حكم الموكل».

قوله: «واليمين على الصلاة» انتهى. مثال لليمين على الفعل. يعني لو حلف على الماضي بأن قال: «ما صليت»، يشتمل الفاسدة -أيضـًا- كما في النكاح، حتى لو كان صلى في الماضي صلاة فاسدة، حنث في يمينه.

ولو حلف على المستقبل بأن قال: «لا أصلي»، يقع على الجائزة، ولا يتناول الفاسدة، لأن في الأول يراد بها الخبر (ويصح الخبر)[1] عن الفاسدة أيضـًا؛ وفي الثاني يراد بها التقرب إلى الله تعالى، ولا تقرب في الصلاة الفاسدة، فلا يتناولها. كذا في «التمرتاشي».

والمراد بالصلاة الفاسدة ههنا، ما لا يوصف جزء من أجزائها بالصحة أصلًا، كما دل عليه ما ذكره في «فتح القدير»[2]، حيث قال: «لو حلف لا يصلي، فصلى صلاة فاسدة، بأن صلى بغير طهارة - مثلًا -، لا يحنث استحسانًا، لأن مطلق الاسم ينصرف إلى الكامل، وهو ما به حصول الثواب، وسقوط الفرض. انتهى.

---

(١) سقط ما بين القوسين من أ، ج.

(٢) فتح القدير ٥/ ١٨٧.

فعلم منه أنه لو حلف: «لا يصلي»، ثم شرع في الصلاة، وسجد سجدة، ثم أفسدها وقطعها، يحنث في يمينه، على ما صرح به في «الملتقى»، وسيأتي في الكتاب أيضـًا، لأن شروعه ابتداء صحيح، إلى أن يتم السجدة، ثم عرض الفساد.

قوله: «وكذا على الحج والصوم» أي: لو حلف لا يحج أو لا يصوم على المستقبل، فهو على الجائز، لأنه لتعظيم الله - تعالى - والتقرب إليه في المستقبل، وذلك بالجائز لا بالفاسد.

ولو حلف على الماضي بأن قال: «ما حججت وما صمت»، يتناول الفاسد أيضـًا، لأن المقصود منه الإخبار لا التقرب، ويصح الخبر عن الفاسد أيضـًا، كما تقدم. كذا ذكره في «التمرتاشي».

واستشكل عليه في «البحر»[1] بمسألة «الكنز»[2]، وهي لو حلف لا يصوم، فصام ساعة بنية الصوم، حنث. وفي «فتح القدير»[3]: وهو الأصح، لأنه نص محمد عليه في «الجامع الصغير».

أقول: يمكن الجواب عنه بمثل ما ذكرناه آنفًا في مسألة اليمين على الصلاة، بأن يقال: «إن المراد بالفاسد في مسألة الكتاب، ما لا يصح جزء من أجزائه أصلًا، بأن شرع فيه ابتداء مع مقارنة المفسدة لأول (جزء من أجزائه)[4]، بأن صامت وهي حائضة وقت الفجر، ولم تعرف، بخلاف الفساد في مسألة «الكنز»[5]، فإن الفساد فيها عرض بعد الشروع فيه صحيحًا.

---

(١) البحر الرائق ٤/ ٣٨٧.

(٢) كنز الدقائق، ص ٣٤١.

(٣) فتح القدير ٥/ ١٨٦.

(٤) في أ، ب بدل ما بين القوسين: جزأيه.

(٥) كنز الدقائق، ص ١٥٤.

ويدل على هذا الفرق ما ذكره في أيمان «الخلاصة»: قال لامرأته: «إن لم تصلي الساعة ركعتين فأنت طالق»، فقامت وكبّرت، فحاضت، حنث في يمينه عند الكل على الصحيح، وطلقت امرأته، لوجود شرط الحنث، وهو عدم الصلاة.

وكذا لو قال: «إن لم تصومي غدًا فأنت طالق»، فصامت من الغد، فحاضت بكرة، حنث في يمينه. انتهى. والمراد بالبكرة وقت طلوع الفجر. وجه الدلالة أنها تدل على أن المراد بالصلاة والصوم فيها، ما شرع فيه صحيحًا.

قوله: «وكذا على البيع» أي: لو حلف على البيع في الماضي بأن قال: «ما بعت»، يشتمل الصحيح والفاسد؛ ولو حلف على المستقبل بأن قال: «لا أبيع»، لا يشمل الفاسد، كما هو مقتضى سوق كلامه.

لكنهم صرحوا أن الحلف على البيع، ولو في المستقبل، يشمل الفاسد والموقوف، كما يشمل الصحيح، لأن البيع الفاسد يفيد الملك بالقبض، والموقوف يفيد بإذن من له الإذن؛ ولا يشتمل الباطل لعدم إفادة الملك أصلًا، اللهم إلا أن يقال: «إن مراده أن اليمين على البيع مثل اليمين على الحج والصوم في المستقبل، في عدم شموله على الباطل»، أو حمل على اختلاف الرواية، ففي رواية «المحيط» أنه لا يشتمل على الفاسد.

وفي المشهور أنه يشتمل الفاسد، ولهذا قالوا: «لو حلف إن بعته فهو حر»، فلو باعه فاسدًا عتق عليه إن كان العبد في يده، أو في يد غيره بأمانة أو رهن، لعدم زوال ملكه بعدُ[1]، بخلاف ما لو كان في يد المشتري فإنه لا يعتق، لأنه ملكه المشتري بالقبض؛ وكذا لو حلف على الشراء فاشتراه شراء فاسدًا.

قوله: «لا يتقيد بالصحيح قياسًا» لأن معنى: «لا أصلي» لا أفعل فعل الصلاة

---

(١) سقطت من ج.

ـ أي: الأفعال المخصوصة ـ، فإذا وجدت منه تلك لأفعال ولو فاسدًا يصدق أنه فعلها، فكان القياس الإطلاق والشمول.

وجه الاستحسان أن المقصود من الصلاة التقرب من الله تعالى، وذلك بالصحيح لا بالفاسد. ولا يخفى عليك أن تخصيص الفرق بين القياس والاستحسان بذكر اليوم المعرف، تحكّمٌ، لأن الأمر كذلك في عدم ذكر اليوم، إن[1] حلف «لا أصلي» أو «لا أصوم» أو «لا أبيع».

قوله: «ومثله: «لا يتزوج اليوم» وهل هو كذلك في «لا يبيع اليوم» و«لا يشتري اليوم»؟ ففي «قاضيخان»: رجل حلف ألا يشتري اليوم، فاشترى عبدًا بخمر أو خنزير، وقبض أو لم يقبض، حنث في يمينه، لوجود البيع والشراء، وهو تمليك المال بالمال؛ وإن اشترى بميتة أو دم، لا يحنث؛ وكذا لو حلف ألا يبيع اليوم، فباع المدبر أو أم الولد أو المكاتب، لا يحنث في يمينه.

قوله: «ولو قال: «هذه الدار لزيد» كان إقرارًا بالملك له»، لأن اللام الجارة إذا تعلق بالعين يكون لتمليك متعلقه لمدخوله، بطريق الحقيقة. ومنه قالوا: «لو حلف «إن بعت ثوبًا لك فامرأتي كذا»، يفيد اختصاص الثوب للمخاطب بطريق الملك، حتى لو باع ثوبًا مملوكًا للمخاطب حنث، سواء باعه بأمره أو بغير أمره، بخلاف ما لو قال: «إن بعت لك ثوبًا فكذا»، فإنه يفيد اختصاص الفعل ـ أعني البيع ـ، لدخوله بأن كان البيع بأمره، سواء كان ملكه أو لا؛ ومثله الشراء والإجارة والصباغة والبناء.

والحاصل أن لام الجارة إذا تعلق بالفعل يكون لتخصيص ذلك الفعل لمدخوله حقيقة؛ وإذا تعلق بالعين يكون لتخصيص ذلك العين لمدخوله بطريق الملك.

---

(١) في ب: أي.

قوله: «حتى لو ادعى أنها مسكنه» ـ أي: مسكن زيد ـ لا يقبل، لأنه حقيقة في الملك ـ كما ذكرناه ـ، مجاز في المسكن، فلا يصار إليه بلا قرينة.

قوله: «فلان ساكن هذه الدار، إقرار لكونها له» لأن إضافة الفاعل إلى معموله حقيقة في الفرد الكامل من أفراد مدلوله[1] ـ وهو المساكنة بطريق الملك ـ، فلا يصار إلى المجاز بلا ضرورة.

قوله: «بخلاف زرع فلان أو غرس» انتهى. أطلق قوله: «فهي للمقر»، ولا بد من تقييده بالكون في يد المقر، كما ذكره في إقرار «الزيلعي»[2]. قال فيه: «لو قال: «إن فلانًا بنى هذه الدار، أو زرع هذه الحنطة، أو غرس هذا الكرم» ـ وذلك كله في يد المقر ـ، وقال المقر له: «الملك ملكي، وفعلت ذلك لنفسي»، وقال المقر: «لا؛ بل استعنت بك ففعلت» أو «فعلته بأجرة»، كان القول قول المقر، لأنه لو لم يقر له باليد صريحًا ولا دلالة، وإنما أقر بمجرد فعل منه، وذلك ممكن من غير ثبوت يده فيه، بأن يفعله وهو في يد صاحبه؛ بل جرت العادة بذلك، فلا تقبل دعواه، فصار كما إذا قال: «خاط لي هذا القميص فلان بدرهم»، ولم يقل: «قبضته منه»، فإنه لم يكن إقرارًا له باليد، لتصور فعله في يد المقر، بخلاف ما إذا أقر له بالسكنى في داره، لأن السكون فيها لا يكون إلا باليد، فيكون الإقرار له إقرارًا باليد» انتهى.

فظهر منه أن كون القول في دعوى هذه الأشياء، قول المقر، بناء على كون هذه الأشياء في يد المقر، حتى لو كانت في يد المقر له، كان القول قول المقر له. وبه صرح في إقرار «البزازية». قال فيه: «وكلها في يد المقر له، فهي للمقر له».

قوله: «لأن الحقيقة دون لبنها» انتهى. والأصل ههنا أنه إذا عقد يمينه على أكل ما هو مأكول بعينه، (ينصرف إلى أكل عينه، وإذا عقد على ما ليس بمأكول

---

(١) في ب: مدخوله.

(٢) تبيين الحقائق ٥/ ٢٢.

بعينه، أو على أكل ما هو مأكول بعينه)[١]، إلا أنه لا يؤكل كذلك عادة، تنصرف يمينه إلى ما يتخذ منه مجازًا، إذا عرف هذا.

فلو حلف «لا يأكل من هذه الشاة»، يحمل على لحمها دون ما يخرج منها من اللبن والزبد، لأن عين الشاة مأكول يؤكل لحمها، فيحمل عليه، عملًا بالحقيقة؛ ولو حلف «لا يأكل من هذه النخلة»، فإن كانت النخلة مما يؤكل عينها كالدبياس،[٢] فعلى الحقيقة، وإلا فإن لم تكن مثمرة فعلى ثمنها كشجرة الخلاف، حتى لو تكلف وأكل من عينها لا يحنث، وإن كانت مثمرة فعلى ثمرها ودبسها غير المطبوخ بصنع العبد، لأنه لما تعذر الحقيقة يصار إلى المجاز، بطريق ذكر السبب، وإرادة المسبب، بخلاف ما لو خرج منها وتغير بصنعة العبد، لأن ما تغير بصنعة العبد ليس مما خرج منها عرفًا.

ولو حلف لا يأكل من هذه الكرم، فهو على عينه[٣] وحِصْرِمه وزبيبه وعصيره، لأن عينه غير مأكول، بخلاف ما لو حلف لا يأكل من هذا العنب، فإنه لا يحنث بزبيبه وعصيره، لإمكان حقيقته.

قوله: «من هذه الحنطة» فإنه يحنث بأكل عينها، وذلك بأكلها قضمًا. وهذا عند أبي حنيفة، خلافًا لهما، فإنه يحنث بأكل خبزها عندهما، كما يحنث بأكل عينها، لأن المجاز المتعارف أولى منها عندهما، فيحمل على أكل ما فيها.

لكنه لو أكلها قضمًا حنث عندهما -أيضًا- على الصحيح، لعموم المجاز، لأن عينها قد يؤكل، بخلاف أكل[٤] عين النخلة غير المأكولة عرفًا بالتكلف، فإنه

---

(١) سقط ما بين القوسين من ب.

(٢) في أ، ج: كالريباس.

(٣) كذا في جميع النسخ. والصواب: عنبه.

(٤) سقطت من ج.

لا يحنث فيه. وهذا كما[1] إذا حلف «لا يضع قدمه في دار فلان»، حنث في الدخول فيها راكبًا وماشيًا حافيًا ومتنعلًا.

ولأبي حنيفة أن الحقيقة المستعملة أولى عنده من المجاز المتعارف كما في الأصول، فيحمل على الحقيقة، وهي الأكل قضمًا.

وهذا فيما إذا لم يكن له نية، وإن كان له نية، فإن نوى ألا يأكل حبًّا كما هي، فأكل من خبزها أو سُوِيْقها، لا يحنث بالاتفاق، لأنه أراد حقيقة، فيتقيد اليمين بها؛ وإن نوى ألا يأكل ما يتخذ منها، لا يحنث بأكل عينها بالاتفاق.

ولو عقد يمينه على أكل حنطة لا بعينها بأن حلف «لا يأكل من حنطة»، يحنث بأكل خبزها بالاتفاق، كما في «العناية»[2]. وإلى هذا أشار بوضع المسألة في الحنطة المعينة، حيث قال: «من هذه الحنطة».

قوله: «ولا يحنث بالشرب بيده أو بإناء» هذا عند أبي حنيفة، وقالا : «يحنث بالشرب بيده وبإناء أيضـًا». ومبنى الخلاف على أن الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف عنده، وبالعكس عندهما، كما ذكرناه من قبل.

قوله: «بخلاف: «من ماء دجلة»» فإنه حنث بالشرب بالإناء اتفاقًا، لأن ما اغترفه منها بإناء يبقى بعد الاغتراف منسوبًا إليها ـ وهو الشرط ـ، كما إذا شرب من نهر صغير مأخوذ من دجلة، (لأنه من ماء دجلة، بخلاف ما لو قال: «لا يشرب من دجلة»، فشرب من نهر صغير يأخذ من دجلة)[3]، فإنه لم يحنث فيه اتفاقًا، أما عنده فلأن يمينه على الكرع من دجلة، ولم يوجد؛ وأما عندهما فلأنه مثل الدجلة في إمساك الماء، فيقطع النسبة إليها، فيخرج عن عموم المجاز.

(١) سقطت من ب.

(٢) العناية ٥/ ١٢٥.

(٣) سقط ما بين القوسين من ج.

وقيد بالدجلة ـ وهي النهر ـ لأنه لو حلف لا يشرب من هذا البئر، أو من هذا الجبّ، فإنه يحنث بشربه بالإناء إجماعًا، لأنه لا يمكن فيه الكرع، فتعين المجاز؛ وإن كان يمكن الكرع فعلى الخلاف؛ ولو تكلف وشرب بالكرع (فيما لا يمكن الكرع)[1]، لا يحنث، لأن الحقيقة والمجاز لا يجتمعان. كذا في «البحر»[2].

ولو حلف «لا أشرب ماء» أو «الماء»، وكذا «طعامًا» أو «الطعام»، يقع على الأدنى، لأنه اسم فرد، فيقع على الأدنى، لأنه الموجب في أسماء الأجناس، مصدرًا أو غيره، ويحتمل الكل لأنه واحد اعتباري، حتى يقع على قطرة ماء وذرة طعام، عند الإطلاق؛ ولو نوى جميع المياه والطعام، يصدق، ولا يحنث أصلًا، لأنه نوى محتمل كلامه، واختلفوا في أنه يصدق قضاء أو ديانة على قولين، كما ذكرناه في «شرح الملتقى».

قوله: «والآخر مجاز بالتسبيب» لأنه لما[3] أعتق من أعتقهم، صار سببًا لعتقهم.

قوله: «وحفدة» أي: ابن الابن.

قوله: «بالمستأمن على أبنائه» يعني لو قال الكفار: «أمنوا على أبنائنا»، دخل في الأمان أبناؤهم وأبناء أبنائهم، فانتقض الأصل المذكور.

قوله: «فحنث بالدخول مطلقًا» أي: حافيًا أو متنعلًا، راكبًا أو راجلًا. والمعنى الحقيقي هو الدخول حافيًا.

قوله: «وبمن أضاف العتق إلى يوم قدوم زيد» بأن قال لعبده: «أنت حر يوم يقدم زيد»، عتق عند قدومه نهارًا أو ليلًا. واليوم حقيقة في بياض[4] النهار، مجاز في

---

(١) سقط ما بين القوسين من ب.
(٢) البحر الرائق ٤/ ٣٥٦.
(٣) سقطت (لما) من ب.
(٤) في أ، ج: بيان.

الليل، فانتقض الأصل.

قوله: «عمت النسبة[١] الملك وغيره» مع أنها حقيقة في الملك، وكذا لو قال: «لا يدخل دار زيد»، عمت النسبة الملك والإجارة والإعارة، حتى لو دخل دارًا يسكن فيها زيد بالإجارة أو الاستعارة حنث، إلا أن ينوي حقيقة الملك فإنه يصدق، لأنه نوى محتمل كلامه عرفًا، ولذا قال في أيمان «قاضيخان»: «لو حلف ألا يدخل دار فلان، ولم ينو شيئًا، فدخل دارًا سكنها فلان بإجارة أو إعارة، يحنث في يمينه، وإن دخل دارًا مملوكة لفلان، وفلان لا[٢] يسكنها، حنث أيضًا.

وكذا لو حلف (لا يدخل بيتًا لفلان، فدخل بيتًا وفلان ساكن فيه بإعارة أو إجارة، كان حانثًا؛ ولو حلف)[٣] لا يدخل دار فلان، فدخل دارًا بين فلان وغيره، لكن فلان ساكن فيه، يحنث» انتهى.

وهل يبطل اليمين بزوال الدار عن يد فلان بالبيع؟ قالوا: «يبطل، لكن لا بد ألا يسكن فلان في تلك الدار بعد البيع بالإجارة أو العارية، وإلا فلا يبطل، لدخوله تحت عموم النسبة»، ولهذا قال في «قاضيخان»: «لو حلف «لا يدخل دار فلان»، فباع فلان نصف الدار - وهو فيها -، فدخل الحالف، كان حانثًا؛ فإن تحول فلان عن الدار لا يحنث في قول أبي حنيفة وأبي يوسف، ويحنث في قول محمد.

وكذا لو حلف ألا يدخل دار فلان، فباع فلان داره، وتحول عنها، لا يحنث في قول أبي حنيفة وأبي يوسف.

رجل حلف ألا يدخل دار امرأته، فباعت هي دارها من رجل آخر، فاستأجرها الحالف من المشتري، إن كانت اليمين لمعنى من المرأة لا يحنث، وإن كانت

---

(١) في ج: بالنسبة.

(٢) سقط (لا) من ب.

(٣) سقط ما بين القوسين من ج.

الكراهية لأجل الدار حنث» انتهى.

وهل يحنث بإيجار الدار من آخر؟ ففي «قاضيخان» -أيضـًا-: «رجل حلف ألا يدخل دار فلان، فأجر فلان داره، فدخلها الحالف، هل يكون حانثًا؟ فيه روايتان: قالوا: «ما ذكر أنه لا يحنث ذلك في قول أبي حنيفة وأبي يوسف، لأن عندهما كما يبطل الإضافة بالبيع، يبطل بالإجارة والتسليم أيضـًا».

قوله: «إنه نذر ويمين» والحال أنه حقيقة في النذر، مجاز في اليمين، ويلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الكل.

قوله: «فانتهض الإطلاق شبهة» أي: قام إطلاق لفظ «الأبناء» شبهة تقوم مقام الحقيقة، لأن لفظ «الابن» قد يعم جميع الفروع، كبني آدم وبني فلان... فصلح إطلاقه شبهة تقوم مقام الحقيقة في موضع الاحتياط، فصار شموله للحفدة بهذا الطريق، لا بطريق تناول اللفظ الحقيقة والمجاز، حتى يلزم الجمع بينهما، وينتقض الأصل.

قوله: «ووضع القدم» مجاز، جواب عن الثاني، حاصله أنه من قبيل عموم المجاز، لا من الجمع بين الحقيقة والمجاز.

قوله: «واليوم إذا قرن» انتهى. جواب عن الثالث بطريق عموم المجاز أيضـًا، بأن يراد باليوم مطلق الوقت، لاقترانه بفعل غير ممتد، على ما بين في الأصول.

قوله: «وإضافة الدار نسبة السكنى» جواب عن الرابع بطريق عموم المجاز أيضـًا، يعني أن إضافة الدار نسبة السكنى مطلقًا ملكًا أو إجارة أو إعارة، بطريق عموم المجاز، بدلالة العرف، لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز، لأن الحامل على هذا اليمين عادة هو المعاداة، والدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها؛ بل لبغض ساكنها، فيراد بها نسبة السكنى مطلقًا. أي: لا يسكن دارًا يسكنها زيد مطلقًا.

قوله: «والنذر مستفاد من الصيغة» لأنها حقيقة في النذر واليمين من موجبها، (لأن موجبها)[1] هو اليمين، لأن إيجاب المباح يمين، فكانت دلالتها على النذر مطابقة، وعلى اليمين التزامًا، والدلالة الالتزامية ليست بمجاز، فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

قوله: «بالنص كقوله – تعالى –: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٦٦/ ٢]» أي: شرع لكم تحليلها بالكفارة. سمى الله – تعالى – تحريم النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ مارية على نفسه، يمينًا، وأوجب لتحليلها كفارة اليمين، فعلم أن تحريم المباح يمين.

قوله: «ومع الخلاف» أي: خلاف جهتي النذر واليمين، بالمطابقة والالتزامية، أو بالصيغة والموجب.

قوله: «فإنه لا يحنث إلا بركعتين، لأنها الحقيقة» لأنه حين ذكر لفظ المصدر يراد بها الصلاة المعتبرة شرعًا، وذلك حقيقة في الشفع، لأن البتراء ممنوعة شرعًا، ولهذا قال في «الذخيرة»: «لو قال لعبده: «إن صليت ركعة فأنت حر»، فصلى ركعة ثم تكلم لا يعتق، ولو صلى ركعتين عتق بالركعة الأولى، لأنه في الصورة الأولى ما صلى ركعة معتبرة شرعًا، لأنها بتراء، بخلاف الثانية، ولو حلف لا يصوم صومًا أو يومًا لا يحنث ما لم يصم يومًا كاملًا، لما ذكرناه.

قوله: «بخلاف لا يصلي» انتهى. فإن قيل: «المصدر مذكور بذكر الفعل في «لا يصلي»، فلا فرق بين «لا يصلي صلاة»، وبين «لا يصلي». فالواجب إما شمول الوجود أو شمول العدم»، فالجواب على ما بين في الأصول أن الثابت في ضمن الفعل ضروري، ولا يظهر أثره في غير تحقيق الفعل، بخلاف الصريح، فإنه اختياري يترتب عليه حكم المطلق، فيوجب الكمال.

---

(١) سقط ما بين القوسين من ج.

لا يقال: «هذا يخالف ما ذكره سابقًا، من قوله: «واليمين على الصلاة كاليمين على النكاح»»، فإن الظاهر منه أنه لو حلف لا يصلي، لا يتناول الفاسدة، والظاهر مما ذكره ههنا أنه يتناول الفاسدة أيضـًا، حتى لو سجد سجدة ثم أفسدها حنث، لأنا نقول: المراد بالفساد ههنا غير المراد بالفساد فيما سبق، كما ذكرناه ثمة، فارجع إليه.

قوله: «لا يحنث، حتى يقيدها سجدة» انتهى. هذا جواب الاستحسان، والقياس أن يحنث بمجرد الشروع، كما لو حلف لا يصوم فصام ساعة، حنث، لكنا تركنا القياس لما ذكره من وجه الاستحسان، من كونه آتيًا بجميع الأركان، (فإن قيل: «إن من أركان الصلاة القعدة، ولم يوجد في الركعة الواحدة، فكيف يكون آتيًا بجميع الأركان)[1] حتى يحنث به»؟!

قلنا: إن القعدة موجودة فيها بعد رفع رأسه من السجدة، كما هو الراجح من القولين.

قوله: «كما رجحوه في الصلاة» أي: في بطلان الصلاة عند سهوه عن القعدة الأخيرة، وقيد الخامسة بالسجدة، ولهذا قالوا: «إذا سجد الخامسة بطل فرضه برفع رأسه عن السجدة».

قوله: «لم يحنث إلا بالأربع» لو قال: «لم يحنث حتى يتشهد بعد الأربع»، لكان أولى، لما ذكره في «البحر»[2] ـ نقلاً عن «الظهيرية» ـ حيث قال: «اختلفوا في أنه إذا حلف لا يصلي صلاة، هل يتوقف حنثه على قعوده قدر التشهد بعد الركعتين؟ قيل: «نعم»، وقيل: «لا». والأظهر أنه إن[3] عقد يمينه على مجرد الفعل، وهو إذا

---

(١) سقط ما بين القوسين من ج.

(٢) البحر الرائق ٤/ ٣٨٩.

(٣) سقطت (إن) من ب.

حلف لا يصلي صلاة[١] لا يحنث قبل القعدة، وإن عقدها على الفرض، وهو[٢] ذوات المثنى، فكذلك لا يحنث حتى (يقعد؛ وإن كان من ذوات الأربع يحنث، ولو حلف لا يصلي الظهر لا يحنث)[٣]، حتى يتشهد بعد الأربع.

هكذا ذكره في «الخلاصة» أيضاً، وقال: «وهو الأشبه». وذكر في «فتح القدير»[٤] ما يخالفه، حيث قال فيه: «والأظهر أنه إن عقد يمينه على مجرد الفعل، بأن حلف ألا يصلي صلاة، يحنث قبل القعدة، وإن عقدها على الفرض، كصلاة الصبح وركعتي الفجر، ينبغي ألا يحنث، حتى يقعد» انتهى.

---

(١) سقطت من ج.

(٢) في ب: وهذا.

(٣) سقط ما بين القوسين من ج.

(٤) فتح القدير ٥/ ١٨٨.

خاتمة في القواعد(١)

الفائدة الأولى في المستثنيات

قوله: «المستحاضة المتحيرة» وهي معتادة نسيت عادتها في الحيض عـددًا ومكانًا، ولم يكن لها رأي حتى تعمـل به، وهي متحيّرة ـ ويقال لها: «مضللة» أيضـًا ـ، لا يحكم لها بشيء من الطهر والحيض يقينًا، لزوال يقين الحيض، بسبب النسيان العارض لها؛ بل يأخذ بالأحوط في حق الأحكام، من قربان الزوج وغيره، مما تجتنب الحائض عنه.

ولا تمسك عن الصلاة والصوم؛ بل تصلي بالوضوء لكل صلاة، إن كان ترددها بين الطهر والخروج عن الحيض، ثم تقيد تلك الصلاة في وقت الثانية قبل الوقتية، احتياطًا عند أبي علي الدقاق، والقياس أن تغتسل في كل ساعة، لأنه ما من ساعة إلا ويتوهم أنه وقت خروجها عن الحيض، لكنها اكتفت بالغسل مرة لوقت كل صلاة، لضرورة الحرج.

وقيل: «إنها تغتسل لكل صلاة احتياطًا» وصححه الإمام السرخسي واختاره المصنف. وتصلي المكتوبات والوتر والسنن المشهورة، وتقرأ في كل ركعة قدر ما تجوز به الصلاة من آية أو ثلاث آيات، ولا تقنت في الوتر بـ«اللهم إنا نستعينك» -إلى آخره-، لشبهة القرآنية فيه، وقيل: «تقرؤه ولا(٢) تقرأ القرآن خارج الصلاة، ولا تمس المصحف، ولا تدخل المسجد، ولا تصلي النوافل، وإن قضت فائتتها

(١) في ب: الفوائد.

(٢) سقطت (لا) من أ، ب.

فعليها الإعادة بعد العشرة، لاحتمال أنها قضتها في الحيض».

وإن حجت لا تطوف للتحية، وتطوف للزيارة، ثم تعيدها بعد عشرة أيام، وتطوف للصَدَر -أيضًا- ولا تعيدها، لأنها واجبة على الطاهر دون الحائض، فإن كانت حائضة فلا يجب عليها، وإن طهرت فقد أتتها، ولا يأتيها زوجها أبدًا بالتحري، لأن الفروج لا تتحرى.

قوله: «إذا وجد بللًا» انتهى. وكان ذلك في النوم، فإن تذكر احتلامًا وجب الغسل بالاتفاق، وإن لم يتذكر ففيه خلاف، كما تقدم.

قوله: «قدمنا وجوب الإعادة عليه» أي: في فروع قاعدة «الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته» عند الإمامين، وإنما يكون من مستثنيات قاعدة «اليقين لا يزول بالشك» على قول أبي حنيفة.

قوله: «أنه لو شك هل كبر للافتتاح أو لا» أي: شرع في الصلاة وشك فيها أنه هل كبر للافتتاح أو لا؟ كما في «قاضيخان».

ولا يخفى عليك أن في كونها من مستثنيات تلك القاعدة نظرًا، و[1]لا يقين له في تكبيره قبل عروض الشك فيه، واليقين في شروعه في الصلاة لا يستلزم اليقين في التكبير، بخلاف عروض الشك في الحدث بعد تيقن الوضوء، فإنه متصور؛ وأما الشك في مسألة مسح الرأس ففيه -أيضًا- نظر، كما في مسألة التكبير للافتتاح، وكذا في المسألة الخامسة. تأمل.

قوله: «وشرَط قاضيخان أن يتوارى عن بصره» فإنه عد شرط الحل، وقال: «وألا يتوارى عن بصره، لأنه إذا غاب عن بصره ربما يكون موت الصيد بسبب آخر، فلا يحل، وإن لم يقعد عن طلبه، واليقين الزائل هنا هو الموت بسبب ذلك

---

(١) لعل الصواب: (إذ) بدل الواو.

الجرح، لأن غالب الظن أن موته بسبب ذلك الجرح، وغالب الظن فيها يفيد اليقين عندهم».

قوله: «لاحتمال غسلها (فمها بلعابها)(١)» واليقين الزائل بهذا الشك هو يقين نجاسة فم الهرة.

قوله: «إلا بالمطلق» أي: الماء المطلق كالحدث، فإنه لا يزول إلا بالمطلق.

قوله: «ينبغي ألا يجوز له الترخص بالشك» أي: صلاة المسافر. قيل: «مقتضى قولهم: «الأصل بقاء ما كان على ما كان»، وقولهم: «الأصل العدم» أن يستمر(٢) حكم السفر مع الشك في الوصول إلى بلده، وفي أنه هل نوى الإقامة أو لا؟»(٣) انتهى.

أقول: وكذا مقتضى قولهم: «اليقين لا يزول بالشك»، استمرار حكم السفر ـ أي: الترخص ـ لأن الفرض تحقق السفر في المسألتين.

وهذا يرد -أيضًا- على المسألة الثانية من مسألتي «التاتارخانية»، اللهم إلا أن يحمل على الاحتياط دون الوجوب، كما هو الظاهر من كلام «الخانية»، بخلاف المسألة الأولى من مسألتيهما، فإنها فيما إذا لم يكن السفر محققًا قبل عروض الشك.

فإن قيل: «كيف يتصور ذلك الشك قبل تحقق السفر»؟ قلنا: «جاوز بيوت

---

(١) سقط ما بين القوسين من أ.

(٢) في أ، ج: يستر.

(٣) في هامش أ: ويدل عليه ما ذكره قاضيخان، فإنه قال في مسائل الشك: «رجل صلى ركعتين، ثم شك أنه مقيم أو مسافر، فسلّم في حالة الشك، ثم علم أنه مقيم، فإنه يعيد صلاة المقيمين» انتهى. فإنه يدل أنه لو لم يعلم أنه مقيم لا يلزمه إعادة صلاة المقيم؛ بل يبقى على سفره مع الشك، لكنه لا بد من حمل كلامه على تحقق السفر قبل هذا الشك.

مصره، ثم شك أنه هل قصد مسيرة ثلاثة أيام حين تجاوز، أو لم يقصد وهو شرط»؟

فإن قصد بعد[1] ذلك يقصر الصلاة، وإلا فلا حاجة في تصويره إلى ما قيل: «إنه يتصور بالنسبة إلى أحد الجندي[2]، وذلك بأن لم يدر أن الأمير هل نوى الإقامة أو لا؟ لأنه تابع له» انتهى.

بل قد يقال: «إن هذا ليس شكًا في أنه مقيم أو مسافر؛ بل شك في أنه هل صار مقيمًا أو لا، بعد تحقق كونه مسافرًا، اللهم إلا أن تحمل عبارة «الخانية» على معنى «أصار مقيمًا أو لا بعد تحقق كونه مسافرًا»؟ لكنه خلاف المتبادر.

قوله: «بطهارته» أي: طهارة صاحب العذر.

قوله: «وينبغي ألا يصح» أقول: يرد عليه مثل ما مر من أن مقتضى قولهم: «الأصل بقاء ما كان على ما كان»، وأن «اليقين لا يزول بالشك»، الصحة وبقاء العذر، لأن العذر محقق قبل عروض الشك.

قوله: «فهي ست» أي: الفائتة ست. هذا في حق صاحب الترتيب. صورتها ترك صلاة ثم صلى خمسًا شاكًا في قضاء تلك الفائتة، فسدت الخمس المؤداة، فصارت الفائتة، ستًا فعليه قضاء الست.

وهذا لأنه لما كانت الفائتة عليه متيقنًا، لم يزل ذلك بعروض الشك في قضائها، فصار متذكرًا الفائتة، وصاحب الترتيب إذا فاتته صلاة وصلى بعدها من غير أن يقضيها خمس صلوات، ثم تذكر تلك الفائتة، فسدت الخمس التي أداها، كما صرح به في «قاضيخان»، فإنه قال: «رجل ترك الظهر ـ مثلًا ـ وصلى بعدها خمس صلوات، ثم تذكر المتروكة، كان عليه إعادة الخمس التي صلاها

---

(١) سقطت من ب.

(٢) كذا في جميع النسخ. والصواب: الجنود.

في قولهم جميعا».

قوله: «يكره له» انتهى. أي: كراهة التنزيه. كما يدل عليه ما ذكره سابقًا في قاعدة من شك هل فعل أو لا؟

قوله: «الأفضل أن يقرأ في سنة الظهر» أي: يجب عليه ذلك، لأنه إن كان عليه القضاء يكون ما صلّاه من القضاء، أو[1] ضم السورة في الأربع لا يضره؛ وإن لم يكن عليه القضاء يكون من السنن الرواتب؛ ولا بد فيها من ضم السورة في الكل، لكنه لا بد أن يصليها بنية الفريضة لا بنية السنة، لأن القضاء لا يحصل بنية السنة، بخلاف العكس.

قيل: «الأظهر أن يقول: «في نية الظهر» ـ انتهى ـ، بدل «سنة الظهر» كما وقع في بعض النسخ» انتهى. أقول: لا يخفى فساده على من تأمل سوق كلامه.

الفائدة الثانية [الشك تساوي الطرفين]

قوله: «الشك تساوي الطرفين» انتهى. أي: عند المعقوليين. وإلا فالشك عند أئمة اللغة خلاف اليقين، أي التردد بين شيئين سواء استوى طرفاه، أو رجح أحدهما على الآخر.

هكذا ذكره في «المصباح»[2]، ثم قال: «وقد استعمل الفقهاء الشك على وفق اللغة»، وأما الظن فقال الأزهري من أئمة اللغة في موضع من «التهذيب»: «الظن هو الشك، وقد يجيئ بمعنى اليقين». وقال في موضع: «الشك نقيض اليقين». وتفصيل هذا ذكرناه في أول القاعدة.

---

(١) في ب (و).

(٢) المصباح المنير ١/ ٣٢٠.

قوله: «وهو ترجح[١] جهة الصواب» لو قال: «رجحان جهة الصواب»، لكان أولى.

قوله: «إذا أخذ به القلب» أي: اطمئن إليه، وهو الذي سموه

بطمأنينة القلب، وهو الحاصل بالخبر المشهور فوق ما حصل بالخبر الواحد، دون ما حصل بالخبر المتواتر، كما فصّل في الأصول.

قوله: «وهو المعتبر عند الفقهاء» أي: في حق الأحكام، لأنهم بنوا الأحكام عليه لا على مطلق الظن، لأنه يرادف الشك عندهم، كما ذكرناه.

قوله: «وحاصله أن الظن عند الفقهاء من قبيل الشك فيه» إن كون الظن من قبيل الشك عندهم، مسلم، لكن كون ما ذكره حاصل ما ذكره اللامشي ممنوع، لأن حاصل ما ذكره اللامشي هو الفرق بين الشك والظن، وغالب الظن لا يكون[٢] الظن من قبيل الشك.

ولو قال: «وحاصله أن غالب الظن[٣] عند الفقهاء ملحق باليقين في حق الأحكام»، لكان صوابًا.

قوله: «لو قال له علي ألف في ظني» قال في «البزازية»: «قال: «له علي ـ فيما أظن أو أحسب أو أرى أو رأيت ـ»، ألف. باطل» انتهى.

قوله: «صرحوا في نواقض الوضوء بأن الغالب كالمتحقق» قال في «فتح القدير»[٤]: «يجب الوضوء من المباشرة الفاحشة، لأنه يندر عدم مذي في

---

(١) في أ، ج: ترجيح.
(٢) في ب: كون.
(٣) زيد في أ بهذا الموضع: لا يكون الظن من قبيل الشك. ولو قال: وحاصله أن غالب الظن.
(٤) فتح القدير ١/ ٥٤.

هذه[1] الحالة، والغالب كالمتحقق في مقام وجوب الاحتياط».

الفائدة الثالثة في الاستصحاب

اختلفوا في معناه الشرعي، قيل: «هو الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني، بناء على ثبوته في الزمان الأول»، وقيل: «هو الحكم ببقاء حكم ثابت لعدم المغير»، وقيل: «الجهل بالمغير»، وقيل: «هو الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير معترض لبقائه، ولا لزواله محتمل للزوال، وقد وقع الشك في زواله».

وما ذكره المصنف مناسب للثاني. والأولى أن يعرفه بأنه هو الحكم بثبوت أمر في وقت، بناء على ثبوته في وقت آخر، حتى يشمل بكلا نوعي الاستصحاب: أحدهما: هو الحكم بثبوته في الماضي، بناء على ثبوته في الحال، كجريان ماء الطاحونة؛ والثاني: هو الحكم بثبوته في الحال، بناء على ثبوته في الماضي، كما في حياة المفقود، كما ذكرناه فيما سبق.

قوله: «واختلفوا في حجيته» انتهى. اعلم أنه لا بد من معرفة محل الخلاف. قالوا: «التمسك بالاستصحاب على أربعة أوجه:

الأول: عند القطع بعدم المغير، بعد ثبوت الحكم بحس أو عقل أو سمع. وهذا يصح الاحتجاج به بالاتفاق.

الثاني: قبل التأمل والاجتهاد في طلب المغير. وهذا باطل بالاتفاق، كما لو صلى من اشتبه عليه القبلة بلا تحرٍ.

الثالث: لإثبات حكم الابتداء[2]. وهذا باطل أيضاً، لأن معناه إبقاء ما كان.

---

(١) في ب: ظاهر.

(٢) في أ، ب: المبتدأ.

الرابع ـ وهو محل الخلاف ـ: الاحتجاج به عند العلم بعدم المغير بالتأمل والاجتهاد، بعد ثبوت الحكم بدليل.

قوله: «فقيل: حجة مطلقًا» أي: في كل شيء دفعا أو استحقاقًا، يقينًا أو إثباتًا. والقائلون بهذا القول هم الشافعية، واختاره أبو منصور الماتريدي، ثم افترقوا على فرقتين:

فرقة قالوا: «إن ما تحقق وجوده أو عدمه في زمان، ولم يظن ما يزيله، فإن لزوم ظن بقائه أمر ضروري، ولهذا يراسل العقلاء والحكام أهاليهم وبلادهم، كما كانوا يشافهونهم، ويرسلون الودائع والهدايا».

وفرقة استبعدوا[١] دعوى الضرورة في محل النزاع، فتمسكوا بوجهين:

أحدهما: أن الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم؛ بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ، واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى ـ عليه الصلاة والسلام ـ إلى زمن نبينا ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وبقاء شرعه.

وثانيهما: الإجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع، مثل بقاء الوضوء أو الحدث والملكية والزوجية، فيما إذا ثبت ذلك، ووقع الشك في طريان المزيل.

وأجيب عن الأول بأن الحكم ببقاء الشرائع ليس للاستصحاب؛ بل بدليل آخر؛ وعن الثاني بأن الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب؛ بل على أن الوضوء[٢] والبيع والنكاح، (يوجب حكمًا ممتدًا إلى زمان ظهور المناقض، فبقاء هذه الأحكام)[٣] مستندٌ إلى تحقق هذه الأفعال مع عدم ظهور المناقض، لا إلى الاستصحاب.

---

(١) تصحفت في ج إلى: استعدوا.

(٢) تصحفت في ب إلى: الوضوع.

(٣) سقط ما بين القوسين من ج.

وهذا معنى ما يقال: «الاستصحاب حجة لإبقاء ما كان، لا لإثبات ما لم يكن، ولا للإلزام على الغير». يعني أن موجب الفعل مع عدم المناقض يوجب البقاء أيضـًا.

قوله: «أي للدفع» أي: لدفع استحقاق الغير عليه، كالإقرار، فإنه يصير حجة للدفع لا للاستحقاق، كما إذا ادعى أن له عليه كذا درهمًا، أو أن العين الذي في يده له لما أنه أقر له به، أو ابتدأ بدعوى الإقرار وقال: «إنه أقر أن هذا لي»، أو «أقر أن لي عليه كذا»، فإنه لا تصح هذه الدعوى عند عامة المشايخ، لعدم صلوح الإقرار للاستحقاق، كالإقرار كاذبًا، فلا يصح الإقرار لإضافة الاستحقاق إليه.

بخلاف دعوى الإقرار من المدعى عليه على المدعي، بأن برهن على أن المدعي أقر أنه لا حق له فيه، أو بأنه ملك المدعى عليه، حيث يقبل، لأن دعوى الإقرار في مقام الدفع، فيقبل.

قوله: «والوجه ليس حجة أصلًا» إشارة إلى أن المختار عنده هو مذهب النافين مطلقًا. أي: ليس حجة للدفع ولا للاستحقاق، أما أنه ليس حجة للدفع فلأن الدفع عبارة عن عدم ما ادعاه المدعي من الحكم، وعدم الحكم مستند إلى استمراره الأصلي، لأن الأصل استمرار العدم لا إلى الاستصحاب.

وأما أنه ليس حجة مثبتة للاستحقاق، فلأن موجب وجود الشيء ليس بموجب لبقائه، لأن البقاء غير الوجود، ولا بد له من علة، فلو كانت علة وجود الشيء علة لبقائه -أيضـًا-، لما تصور فناؤه، لأن الفناء مع العلة المبقية محال، لكن طريان الفناء عليه متحقق، ولذا قالوا: «وجد ولم يبق».

فإذا لم يكن علة الوجود ـ أعني الإيجاد ـ علة البقاء، فالحكم بثبوت البقاء استصحابًا قول بلا دليل، وذا باطل، فلا يكون الاستصحاب حجة.

فإن قيل: «يجوز أن يكون علة البقاء هو الوجود السابق نفسه»، أجيب بأن الوجود من الأعراض، فلا يجوز أن يكون علة لعرض آخر، وإلا لزم قيام العرض بالعرض.

فإن قيل: «لا شك أن البقاء أمر حادث غير الوجود، فلا بد له من علة، وإذا لم تكن علة الوجود، ولا نفس الوجود، علة له ولا الاستصحاب، فأين علته؟ إذ لا يجوز استناده إلى عدم المزيل، إذ العدمي لا يؤثر في الوجودي»، أجيب عنه بأن بقاء الموجود في الحقيقة ثابت بإبقاء الله -تعالى- إلى زمان وجود المزيل، كما أن الوجود ثابت بإيجاد الله -تعالى-، إلا أن للوجود سببًا ظاهرًا يضاف إليه، وهو الإيجاد، وليس للبقاء سبب ظاهر، فقيل: «البقاء ثابت بلا دليل»، على معنى أنه لا يحتاج إلى مبق.

قوله: «لأن الدفع استمرار عدمه الأصلي» إشارة إلى دليل عدم كونه حجة دافعة، وقوله: «لأن موجب الوجود ليس بموجب بقائه»، إشارة إلى دليل عدم كونه حجة مثبتة للاستحقاق، لكنه لو قال: «وإن موجب الوجود» ـ بواو العطف بدل لام التعليل ـ، لكان أولى.

قوله: «ومما يتفرع عليه» أي: على أن الاستصحاب ليس حجة مثبتة للاستحقاق، مسألة بيع الشفعة من الدار. صورتها: إذا بيع من الدار جزء معين، فطلب الشريك الآخر الشفعة عن المشتري، فأنكر المشتري أن يكون ما في يد الشفيع من الدار ملك الشفيع، بأن قال: «يدك ليست بيد ملك؛ بل كانت إجارة أو إعارة»، أو[1] ادعى الشفيع أن يده يد ملك، فالقول قول المشتري، حتى إن الشفيع ما لم يقم بينة على أن ما في يده من الدار ملكه، لا يستحق الشفعة عندنا، لأنه متمسك بظاهر اليد، فإن اليد دليل الملك ظاهرًا، والظاهر لا يصلح حجة للإلزام على الغير.

---

(١) في ب: (و).

فإن قيل: «كلامنا في الاستصحاب، لا في الظاهر، أي ظاهر كان، فليس لهذه المسألة اتصال بالمبحث، إلا بمشابهة كون الاستصحاب ظاهرًا، وذلك بعيد»، فالجواب عنه أن الاستصحاب على نوعين، كما ذكرناه في أول المبحث، وهذه المسألة من النوع الأول، أعني الحكم بثبوت أمر في الماضي بثبوته في الحال.

ومما يتفرع على أن الاستصحاب ليس حجة مثبتة، مسألة الصلح عن إنكار، فإنه جائز عندنا، غير جائز عند الشافعي:

له أن الأصل براءة الذمة، والتمسك بالأصل حجة للدفع[1] والإلزام عنده، فكما يدفع التمسك بهذا الأصل الدعوى عن المدعى عليه، يتعدى إلى المدعي -أيضًا- في إبطال دعواه، فصار كأنه أقام بينة على أن ذمته فارغة عن حق الغير.

ولنا أن براءة الذمة دافعة للدعوى عن المدعى عليه، لا ملزمة على المدعي إبطال دعواه؛ بل صار دعوى المدعي معارضًا لإنكار المدعى عليه على السواء[2]، فإنه خبر محتمل أيضًا.

فكما لا يكون خبر المدعي حجة على المدعى عليه في إلزام التسليم إليه، لكونه محتملًا، فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعي في إبطال دعواه، وفساد الاعتياض بطريق الصلح.

ولهذا لو صالحه أجنبي على مال، جاز بالاتفاق، ولو ثبت براءة الذمة في حق المدعي بدليل كما ذكره الخصم، لم يجز صلحه مع الأجنبي، فجوزنا الصلح في حق المدعي اعتياضًا عن حقه في زعمه، وفي حق المنكر اقتداء لليمين، لا لأن الحق ثبت عليه، لأن خبر كل واحد منهما حجة، فلو لم يجز الاعتياض لكان قول المنكر حجة على المدعي بدون العكس. وذلك ترجيح بلا مرجح.

---

(١) في ب: دفعه.

(٢) في ب: السؤال.

فإن قيل: «إنكار المدعى عليه كاف في قيام المعارضة، وببراءة الذمة يقع الترجيح، فكان الحق ما قاله الشافعي»، قلنا: إن كفايته مشروطة ببراءة الذمة، ولهذا لو علم كذبه بيقين لا يكون معارضًا، فلا يقع به الترجيح.

قوله: «لا يرث عندنا» أي: ممن مات في صورته[١] حال فقده؛ بل يوقف نصيبه إلى أن يظهر حاله، لأن حياته ثبتت بالاستصحاب، بمعنى الحكم (بحياته في الحال)[٢] بثبوت حياته فيما مضى، والاستصحاب حجة دافعة للاستحقاق، لا مثبتة له، فلو كان وارثًا، لزم أن يكون الاستصحاب مثبتًا لاستحقاق الإرث له، وكذا لا يستحق المفقود لما أوصى له إذا مات الموصي.

قوله: «ولا يورث» لأنه حي في حق نفسه استصحابًا، فيكون دافعًا لاستحقاق الغير. ولا يخفى عليك أن هذا لا يصلح مثالًا لما اختاره من المذهب.

قوله: «فالقول للصابّ لإنكاره الضمان» يعني أن الأصل عدم الضمان وبراءة الذمة، فكان القول لمنكره، لأنه متمسك بالأصل، فيندفع به دعوى الاستحقاق، ولهذا كان من فروع الاستصحاب.

ولا يخفى عليك أن الظاهر منه عدم ضمان الدهن المتنجس، وهو على خلاف قضية العقل والنقل: أما العقل فلأن الدهن المتنجس بوقوع الفأرة مال متقوم، حتى يجوز بيعه فيضمن متلفه، كإتلاف خمر الذمي؛ وأما النقل فلأنه صرح في غصب «البزازية»: إذا أراق زيت مسلم وقد وقعت فيها فأرة، يضمن قيمته.

وهكذا ذكره في غصب «الخلاصة» -أيضـًا-، وزاد عليه السمن النجس.

فإن قيل: «يجوز أن يكون المراد بالضمان المنفي هو ضمان المثل، وبالضمان المثبت في كتاب الغصب هو ضمان القيمة، كما صرح به فيما نقلناه من

(١) في ب: من مورثه. وفي ج: في مورثه.

(٢) سقط ما بين القوسين من ج.

«البزازية» و «الخلاصة».

قلنا: هذا مخالف لما[١] صرحوا به من أنه إنما يصار إلى القيمة في إتلاف المثليات، إذا انقطع المثل من أيدي الناس، وإلا فالواجب هو ضمان المثل، (إلا أن)[٢] يخاصمه في بلدة أخرى غير بلدة الغصب، ويكون قيمته في بلدة الغصب أقل من قيمته في بلدة الخصومة، فحينئذ للغاصب ضمان القيمة في بلدة الغصب يوم الخصومة، أو تكون قيمته أكثر من قيمته في بلدة الخصومة، واختار المالك قيمته في بلدة الغصب يوم الخصومة، كما صرح به في ضمانات «العمادي».

وما في «البزازية» و «الخلاصة» ساكت عن هذا التفصيل، اللهم إلا أن يقال: إن هذا الدهن بالتنجس خرج عن كونه مثليًا، لخروجه عن صفته[٣] الأصلية»، (أعني الطهارة، كما قيل.

ومنه علم أن كون الشيء مكيلًا أو موزونًا، غير كاف في كونه مثليًا؛ بل لا بد فيه من اعتبار صفته الأصلية)[٤]، لكن كلامهم مطلق عن هذا القيد.

قوله: «والشهود يشهدون على الصبّ» انتهى. جواب مقدر تقديره الظاهر لزوم الضمان بشهادة الشهود. فأجاب بما حاصله أن الذي يسع للشهود أن يشهدوا على[٥] الصب، لأن ما رأوه هو الصب، وذا[٦] لا يفيد، لكونها شهادة على غير المدعى به[٧]، ولقيامها على المقر، ولا يسع لهم الشهادة على عدم النجاسة،

---

(١) في ب: كما.

(٢) في أ: (لأن)، وفي ج: (لا أن).

(٣) تصحفت في ج إلى: صيغته.

(٤) سقط ما بين القوسين من ج.

(٥) سقطت من ب.

(٦) سقطت (ذا) من ب.

(٧) سقطت من ب. وهي في ج: عليه.

لكونها شهادة على النفي.

قوله: «وكذلك أتلف» انتهى. هكذا في أكثر النسخ. وفي بعضها: «ولذلك» ـ بلام الجارة ـ، ولا وجه لكليهما، لأن هذه المسألة ليست نظير المسألة الأولى؛ بل يخالفها في الحكم كما ترى، فالأولى أن يحذف هذا اللفظ ويقول: «لو أتلف لحم طوّاف» كما وقع في «الخلاصة»، حيث قال: «ولو عمد إلى رجل يطوف في السوق باللحم، فاستهلك لحمه، ثم قال: «هو ميتة»، لا يصدق، وللشهود أن يشهدوا على كونه زكية بحكم الحال» انتهى. وهذا لأن ظاهر الحال أن المسلم لا يبيع في الأسواق لحم الميتة.

قوله: «وفي الدم يحبس» لو قال: «وفي الدم بالحبس»، لكان أولى، لأنه عطف على الضمير المجرور[1].

---

(١) سقطت من ج.

فهرس موضوعات الجزء الأول